Die heilige Familie,

oder

Kritik

der

kritiſchen Kritik.

Gegen Bruno Bauer & Conſorten.

Von

Friedrich Engels und Karl Marx.

Frankfurt a. M.
Literariſche Anſtalt.
(J. Rütten.)
1845.

Engels
D. heilige
Familie

W. B. BSdiv

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MÜNCHEN

Druck von Streng u. Schneider in Arn.

Vorrede.

Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind, als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus, der an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen das „Selbstbewußtsein“ oder den „Geist“ setzt und mit dem Evangelisten lehrt: „der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein Nütze.“ Es versteht sich, daß dieser fleischlose Geist nur in seiner Einbildung Geist hat. Was wir in der Bauer'schen Kritik bekämpfen, ist eben die als Karrikatur sich reproducirende Spekulation. Sie gilt uns als der vollendetste Ausdruck des christlich-germanischen Prinzips, das seinen letzten Versuch macht, indem es „die Kritik“ selbst in eine transcendente Macht verwandelt.

Unsre Darstellung schließt sich vorzugsweise an die „allgemeine Literaturzeitung von Bruno Bauer“ an — ihre ersten 8 Hefte lagen uns vor — weil hier die Bauer'sche Kritik und damit der Unsinn der deutschen Spekulation

überhaupt den Gipfelpunkt erreicht hat. Die kritiſche Kritik (die Kritik der Literaturzeitung) iſt um ſo lehrreicher, je mehr ſie die Verkehrung der Wirklichkeit durch die Philoſophie bis zur anſchaulichſten Komödie vollendet. — Man ſehe z. B. Faucher und Szeliga. — Die Literaturzeitung bietet ein Material, an welchem auch das größere Publikum über die Illuſionen der ſpekulativen Philoſophie verſtändigt werden kann. Dies iſt der Zweck unſrer Arbeit.

Unſere Darſtellung iſt natürlich durch ihren Gegenſtand bedingt. Die kritiſche Kritik ſteht durchgehends unter der ſchon erreichten Höhe der deutſchen theoretiſchen Entwicklung. Es iſt alſo durch die Natur unſres Gegenſtandes gerechtfertigt, wenn wir jene Entwicklung ſelbſt hier nicht weiter beurtheilen.

Die kritiſche Kritik zwingt vielmehr, die ſchon vorhandenen Reſultate als ſolche ihr gegenüber geltend zu machen.

Wir ſchicken daher dieſe Polemik den ſelbſtändigen Schriften voraus, worin wir — verſteht ſich jeder von uns für ſich — unſre poſitive Anſicht und damit unſer poſitives Verhältniß zu den neueren philoſophiſchen und ſocialen Doctrinen darſtellen werden.

Paris im September 1844.

Engels. Marx.

Inhaltsanzeige.

Seite.

Vorwort.

I. Kapitel. Die kritische Kritik in Buchbindermeistergestalt, oder die kritische Kritik als Herr Reichard. von Engels 1

II. Kapitel. Die kritische Kritik als Mühleigner, oder die kritische Kritik als Herr Jules Faucher. von Engels 5

III. Kapitel. Die Gründlichkeit der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Herr J. (Jungnitz?). von Engels 13

IV. Kapitel. Die kritische Kritik als die Ruhe des Erkennens, oder die kritische Kritik als Herr Edgar . . . 15

1) Rosa Tristan oder die union ouvrière } von Engels
2) Verand über die Freudenmädchen }
3) Die Liebe } von Marx.
4) Proudhon }

Seite.

V. Kapitel. Die kritische Kritik als Geheimnißkrämer, oder die kritische Kritik als Herr Szeliga. von Marx 75

1) Das Geheimniß der Verwilderung in der Civilisation und das Geheimniß der Rechtslosigkeit im Staat.
2) Das Geheimniß der spekulativen Construktion.
3) Das Geheimniß der gebildeten Gesellschaft.
4) Das Geheimniß der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit.
5) Das Geheimniß ein Spott.
6) Lachtaube. (Rigolette.)
7) Der Weltzustand der Geheimnisse von Paris.

VI. Kapitel. Die absolute kritische Kritik, oder die kritische Kritik als Herr Bruno 113

1) Erster Feldzug der absoluten Kritik. von Marx.
a) Der „Geist" und die „Masse."
b) Die Judenfrage No. I. Stellung der Fragen.
c) Hinrichs No. I. Geheimnißvolle Andeutungen über Politik, Socialismus und Philosophie.

2) Zweiter Feldzug der absoluten Kritik . . . 135
a) Hinrichs No. II. Die „Kritik" und „Feuerbach". Verdammung der Philosophie. von Engels.
b) Die Judenfrage No. II. Kritische Erläuterungen über Socialismus, Jurisprudenz und Politik (Nationalität). von Marx.

3) Dritter Feldzug der absoluten Kritik, von Marx 150
a) Selbstapologie der absoluten Kritik. Ihre „politische" Vergangenheit.
b) Die Judenfrage No. III.
c) Kritische Schlacht gegen die französische Revolution.
d) Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus.
e) Schließliche Niederlage des Socialismus.
f) Der spekulative Kreislauf der absoluten Kritik und die Philosophie des Selbstbewußtseins.

Seite.

VII. Kapitel. Die Correspondenz der krit. Kritik. 228

1) Die kritische Masse. von Marx.

2) Die „unkritische Masse“ und die „kritische Kritik.“

a) Die „verstockte“ Masse und die „unbefriedigte“ Masse. von Marx.

b) Die „weichherzige“ und „erlösungsbedürftige“ Masse. von Engels.

c) Der Gnadendurchbruch der Masse. von Marx.

3) Die unkritisch-kritische Masse, oder „die Kritik“ und die „Berliner Couleur“. von Marx.

VIII. Kapitel. Weltgang und Verklärung der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Rudolph, Fürst von Geroldstein. von Marx 258

1) Kritische Verwandlung eines Metzgers in einen Hund, oder der Chourineur.

2) Enthüllung des Geheimnisses der kritischen Religion, oder Fleur de Marie.

a) Die spekulative Marienblume.

b) Fleur de Marie.

3) Enthüllung des Geheimnisses des Rechts.

a) Der maitre d'école oder die neue Straftheorie. Das enthüllte Geheimniß des Cellularsystems. Medizinische Geheimnisse.

b) Belohnung und Strafe. Die verdoppelte Justiz nebst Tabelle.

c) Aufhebung der Verwilderung der Civilisation und der Rechtlosigkeit im Staat.

4) Das enthüllte Geheimniß des Standpunktes.

5) Enthüllung des Geheimnisses von der Utilisirung der menschlichen Triebe, oder Clemence d'Harville.

6) Enthüllung des Geheimnisses der Emancipation des Weibes, oder Louise Morel.

Seite.

7) Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.
   a) Theoretische Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.
   b) Die Armenbank.
   c) Musterwirthschaft zu Bouqueval.
8) Rudolph, das „enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse."

IX. Kapitel. Kritisches jüngstes Gericht. von Marx. 333

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MÜNCHEN

I. Kapitel.

„Die kritische Kritik in Buchbindermeister-Gestalt" oder die kritische Kritik als Herr Reichardt.

Die kritische Kritik, so erhaben sie sich über die Masse weis, fühlt doch ein unendliches Erbarmen für dieselbe. Also hat die Kritik die Masse geliebt, daß sie ihren eingebornen Sohn gesandt hat, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das kritische Leben haben. Die Kritik wird Masse und wohnet unter uns und wir sehen ihre Herrlichkeit als die Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater. D. h. die Kritik wird sozialistisch und spricht „von Schriften über den Pauperismus." Sie sieht es nicht für einen Raub an, Gott gleich zu sein, sondern entäußert sich selbst, und nimmt Buchbindermeister-Gestalt an, und erniedrigt sich bis zum Unsinn, — ja zum kritischen Unsinn in fremden Sprachen. Sie, deren himmlische jungfräuliche Reinheit von der Berührung mit der sündigen aussätzigen Masse zurückschaudert, sie überwindet sich so weit, daß sie von „Boaz" und „allen Quellenschriftstellern des Pauperismus" Notiz nimmt, und „mit dem Zeitübel seit Jahren Schritt um Schritt thut;" sie verschmäht es für die Fachgelehrten zu schreiben, sie schreibt für das große Publikum, entfernt alle fremdartigen Ausdrücke, allen „lateinischen

Calkul, allen zunftmäßigen Jargon" — alles das entfernt sie aus den Schriften Anderer, denn das wäre doch gar zu viel verlangt, wenn die Kritik sich selbst „diesem Reglement der Administration" unterwerfen sollte. Aber selbst das thut sie theilweise, sie entäußert sich, wenn nicht der Worte selbst, doch ihres Inhalts mit bewundernswürdiger Leichtigkeit — und wer wird ihr verwerfen, daß sie „den großen Haufen unverständlicher Fremdwörter" gebraucht, wenn sie selbst mit systematischer Manifestation die Entwickelung begründet, daß auch ihr diese Wörter unverständlich geblieben sind? Von dieser systematischen Manifestation einige Proben:

„Deshalb sind ihnen die Institutionen des Bettlerthums ein Gräuel."

„Eine Verantwortlichkeits-Lehre, an welcher jede Regung des Menschengedankens zum Abbild von Lot's Weib wird."

„Auf den Schlußstein dieses in der That gesinnungsreichen Kunstgebäudes."

„Dies der Hauptinhalt von Steins politischem Testamente, welches der große Staatsmann noch vor seinem Austritt aus dem aktiven Dienst der Regierung und allen ihren Abhandlungen einhändigte."

„Dieses Volk besaß damals für eine solch ausgedehnte Freiheit noch keine Dimensionen."

„Indem er am Schluß seiner publicistischen Abhandlung mit ziemlicher Sicherheit parlamentirt, es fehle blos noch am Vertrauen."

„Dem staatserhebenden männischen, sich über die Routine und die kleingeistige Furcht erhebenden, an der Geschichte gebil-

deten und mit lebendiger Anschauung fremden öffentlichen Staatswesens genährten Verstand."

„Die Erziehung einer allgemeinen Nationalwohlfahrt."

„Die Freiheit blieb in der Brust des preußischen Völkerberufs unter der Controlle der Behörden todt liegen."

„Volksorganische Publicistik."

„Dem Volke, dem auch Herr Brüggemann das Taufzeugniß seiner Mündigkeit ertheilt."

„Ein ziemlich greller Widerspruch gegen die übrigen Bestimmtheiten, die in der Schrift für die Berufsfähigkeiten des Volkes ausgesprochen sind."

„Der leidige Eigennutz löst alle Chimären des Nationalwillens schnell auf."

„Die Leidenschaft, viel zu erwerben ꝛc., das war der Geist, der die ganze Restaurationszeit durchdrang, und der sich mit einer ziemlichen Quantität Indifferenz der neuen Zeit anschloß.

„Der dunkle Begriff politischer Bedeutung, welcher in der landmannschaftlichen preußischen Nationalität anzutreffen ist, ruht auf dem Gedächtniß einer großen Geschichte."

„Die Antipathie verschwand und ging einem völlig eraltirten Zustand über."

„Jeder in seiner Art stellte bei diesem wunderbaren Uebergang noch seinen besondern Wunsch in Aussicht."

„Ein Katechismus mit gesalbter Salomonischer Sprache, dessen Worte sanft wie eine Taube Zirb! Zirb! hinaufsteigen in die Region des Pathos und donneräbnlicher Aspekten."

„Der ganze Dilettantismus einer fünfundreißigjährigen Vernachläſſigung.“

„Das zu grelle Verdonnern der Städtebürger durch einen ihrer ehemaligen Vorſtände würde ſich noch mit der Gemüthsruhe unſerer Vertreter hinnehmen laſſen, wenn die Bendaſche Auffaſſung der Städteordnung von 1808 nicht an einer moslemitiſchen Begriffs-Affection über das Weſen und den Gebrauch der Städteordnung laborirte.“

Der ſyliſtiſchen Kühnheit entſpricht bei Herrn Reichardt durchgängig die Kühnheit der Entwicklung ſelbſt. Er macht Uebergänge wie folgende:

„Herr Brüggemann .... Jahr 1843 .... Staatstheorie .... jeder Redliche .... die große Beſcheidenheit unſrer Socialiſten .... natürliche Wunder .... an Deutſchland zu ſtellende Forderungen .... übernatürliche Wunder .... Abraham .... Philadelphia .... Mama .... Bäckermeiſter .... weil wir aber von Wundern ſprechen, ſo brachte Napoleon ꝛc.“

Nach dieſen Proben iſt es denn auch gar nicht zu verwundern, daß die kritiſche Kritik noch eine „Erläuterung“ eines Satzes gibt, dem ſie ſelbſt „populäre Redeweiſe“ beilegt. Denn ſie „waffnet ihre Augen mit organiſcher Kraft, das Chaos zu durchdringen.“ Und hier iſt zu ſagen, daß dann ſelbſt „populäre Redeweiſe“ der kritiſchen Kritik nicht unverſtändlich bleiben kann. Sie ſieht ein, daß der Literaten-Weg nothwendig ein krummer bleibt, wenn das Subjekt, das ihn betritt, nicht ſtark genug iſt ihn gerade zu machen, und ſchreibt deshalb natürlich dem Schriftſteller „mathematiſche Operationen“ zu.

Es verſteht ſich, und die Geſchichte, die alles beweiſt, was ſich von ſelbſt verſteht, beweiſt auch dies, daß die Kritik nicht Maſſe wird um Maſſe zu bleiben, ſondern um die Maſſe von ihrer maſſenhaften Maſſenhaftigkeit zu erlöſen, alſo die populäre Redeweiſe der Maſſe in die kritiſche Sprache der kritiſchen Kritik aufzuheben. Es iſt die ſtufenhafteſte Stufe der Erniedrigung, wenn die Kritik die populäre Sprache der Maſſe erlernt, und dieſen rohen Jargon in den überſchwenglichen Calkul der kritiſch kritiſchen Dialektik transzendirt.

II. Kapitel.

„Die kritiſche Kritik" als „Mühleigner" oder die kritiſche Kritik als Herr Jules Faucher.

Nachdem die Kritik durch ihre Erniedrigung bis zum Unſinn in fremden Sprachen dem Selbſtbewußtſein die weſentlichſten Dienſte geleiſtet und zu gleicher Zeit die Welt dadurch vom Pauperismus befreit hat, erniedrigt ſie ſich auch noch bis zum Unſinn in der Praxis und Geſchichte. Sie bemächtigt ſich der „engliſchen Tagesfragen" und gibt einen Abriß der Geſchichte der engliſchen Induſtrie, welcher ächt kritiſch iſt.

Die Kritik, die ſich ſelbſt genügt, die in ſich vollendet und abgeſchloſſen iſt, darf natürlich die Geſchichte, wie ſie wirklich paſſirt iſt, nicht anerkennen, denn das hieße ja die ſchlechte Maſſe in ihrer ganz maſſenhaften Maſſenhaftigkeit anerkennen, während es ſich doch gerade um die Erlöſung der Maſſe von der Maſſenhaftigkeit handelt. Die Geſchichte

wird daher von ihrer Maſſenhaftigkeit befreit, und die Kritik, die ſich frei gegen ihren Gegenſtand verhält, ruft der Geſchichte zu: du ſollſt dich ſo und ſo zugetragen haben! Die Geſetze der Kritik haben alle rückwirkende Kraft; vor ihren Dekreten trug ſich die Geſchichte ganz anders zu, als ſie ſich nach denſelben zugetragen hat. Daher weicht denn auch die maſſenhafte, ſogenannte wirkliche Geſchichte bedeutend ab von der kritiſchen, die ſich Heft VII. der Literaturzeitung von p. 4 an ereignet.

In der maſſenhaften Geſchichte gab es keine Fabrikſtädte ehe es Fabriken gab; aber in der kritiſchen Geſchichte, wo der Sohn ſeinen Vater erzeugt, wie bei Hegel ſchon, ſind Manchester, Bolton und Preſton aufblühende Fabrikſtädte, ehe noch an Fabriken gedacht wurde. In der wirklichen Geſchichte wurde die Baumwollen-Induſtrie beſonders durch Hargreave's „Jenny“ und durch Arkwright's „Throstle“ (Waterſpinnmaſchine) begründet, während Crompton's „Mule“ nur eine Verbeſſerung der Jenny durch Arkwright neu entdecktes Princip iſt; aber die kritiſche Geſchichte weiß zu unterſcheiden, verſchmäht die Einſeitigkeiten der Jenny und Throstle und gibt die Krone der Mule, als der ſpeculativen Identität der Extreme. In der Wirklichkeit war mit der Erfindung der Throstle und der Mule die Anwendung der Waſſerkraft auf dieſe Maſchinen ſogleich gegeben, aber die kritiſche Kritik ſondert die von der rohen Geſchichte zuſammen geworfenen Principien, und läßt dieſe Anwendung erſt ſpäter als etwas ganz beſonderes eintreten. In der Wirklichkeit ging die Erfindung der Dampfmaſchine allen

anderen obengenannten Erfindungen voraus, in der Kritik aber ist sie, als die Krone des Ganzen, auch das Letzte.

In der Wirklichkeit war die Geschäftsverbindung zwischen Liverpool und Manchester in ihrer jetzigen Bedeutung die Folge des Export's englischer Waaren, in der Kritik ist diese Geschäftsverbindung die Ursache derselben und Beides die Folge der benachbarten Lage jener Städte. In der Wirklichkeit gehen fast alle Waaren von Manchester über Hull nach dem Continent, in der Kritik über Liverpool.

In der Wirklichkeit gibt es in den englischen Fabriken alle Abstufungen des Arbeitslohn's von anderthalb bis zu 40 und mehr Shillingen, in der Kritik wird nur Ein Satz, 11 Shilling ausgezahlt. In der Wirklichkeit ersetzt die Maschine die Handarbeit, in der Kritik das Denken. In der Wirklichkeit ist eine Verbindung der Arbeiter zur Erhöhung des Lohn's in England erlaubt, in der Kritik aber ist sie verboten, denn die Masse hat erst bei der Kritik anzufragen, wenn sie sich etwas erlauben will. In der Wirklichkeit ermüdet die Fabrikarbeit sehr bedeutend und erzeugt eigenthümliche Krankheiten — es gibt sogar ganze medizinische Werke über diese Krankheiten — in der Kritik kann „übermäßige Anstrengung nicht an der Arbeit hindern, denn die Kraft fällt auf die Seite der Maschine." In der Wirklichkeit ist die Maschine eine Maschine, in der Kritik hat sie einen Willen, denn da sie nicht ruht, so kann der Arbeiter auch nicht ausruhen und ist einem fremden Willen unterthan.

Das ist aber noch gar nichts. Die Kritik kann sich bei den massenhaften Partheien Englands nicht befrie-

digen, sie schafft neue, sie schafft eine „Fabrikpartei", wofür die Geschichte sich bei ihr bedanken mag. Sie wirft dagegen Fabrikanten und Fabrikarbeiter in Einen massenhaften Haufen — was soll man sich denn um solche Kleinigkeiten kümmern — und dekretirt, daß die Fabrikarbeiter nicht aus bösem Willen und Chartismus, wie die dummen Fabrikanten meinen, sondern blos aus Armuth nicht zum Fonds der Antikornlawleague beigetragen haben. Sie dekretirt ferner, daß bei der Abschaffung der englischen Korngesetze die Ackerbautagelöhner sich eine Herabsetzung des Lohns werden gefallen lassen müssen, wobei wir aber unterthänigst bemerken möchten, daß diese elende Klasse keinen Heller mehr entbehren kann, ohne absolut zu verhungern. Sie dekretirt, daß in Englands Fabriken sechzehn Stunden gearbeitet wird, obwohl das einfältige, unkritische engliche Gesetz dafür gesorgt hat, daß nicht über 12 Stunden gearbeitet werden kann. Sie dekretirt, daß England ein großes Werkhaus für die Welt werden soll, obwohl die unkritischen massenhaften Amerikaner, Deutschen und Belgier den Engländern allmählig einen Markt nach dem andern mit ihrer Conkurrenz verderben. Sie dekretirt endlich, daß die Centralisation des Besitzes und ihre Folgen für die arbeitenden Klassen weder der besitzlosen, noch der besitzenden Klasse in England bekannt seien, wenn auch die dummen Chartisten sie sehr gut zu kennen glauben, und die Sozialisten diese Folgen längst im Detail dargestellt zu haben meinen, ja wenn selbst Tories und Whigs, wie Carlyle, Alison und Gaskell diese Kenntniß in eignen Werken bewiesen haben.

Die Kritik dekretirt, daß die Zehnstundenbill des Lord Asbley eine schlappe juste milieu Maaßregel und

Lord Ashley selbst ein „treues Abbild des konstitutionellen Wirkens" sei, während die Fabrikanten, die Chartisten, die Grundbesitzer, kurz die ganze Massenhaftigkeit Englands bisher diese Maßregel für den allerdings möglichst gelinden Ausdruck eines durchaus radikalen Prinzips angesehen haben, da sie die Art an die Wurzel des auswärtigen Handels, und damit an die Wurzel des Fabriksystems legen — nein, nicht nur daran legen, sondern tief hinein hauen würde. Die kritische Kritik weiß das besser. Sie weiß daß die Zehnstundenfrage vor einem „Ausschuß" des Unterhauses verhandelt wurde, da doch die unkritischen Zeitungen uns weis machen wollen, daß dieser „Ausschuß" das Haus selbst, nämlich ein „Komité des ganzen Hauses" gewesen sei, aber die Kritik muß diese Bizarrerie der englischen Constitution nothwendig aufheben.

Die kritische Kritik, welche die Dummheit der Masse, ihren Gegensatz, selbst erzeugt, erzeugt auch die Dummheit des Sir James Graham, und legt ihm vermittelst eines kritischen Verständnisses der englischen Sprache Dinge in den Mund, die der unkritische Minister des Innern nie gesagt hat, blos damit vor der Dummheit Grahams die Weisheit der Kritik desto heller leuchte. Sie behauptet, Graham sage, die Maschinen in den Fabriken würden in etwa 12 Jahren abgenutzt, einerlei ob sie 10 oder 12 Stunden täglich liefen, und so würde eine Zehnstundenbill dem Kapitalisten unmöglich machen, in 12 Jahren durch die Arbeit der Maschinen das in denselben angelegte Kapital zu reproduciren. Die Kritik weist nach, daß sie damit dem Sir James Graham einen Trugschluß in den Mund gelegt hat, denn eine

Maschine, die täglich ½tel der Zeit weniger arbeitet, wird natürlich auch eine längere Zeit brauchbar bleiben.

So richtig diese Bemerkung der kritischen Kritik gegen ihren eignen Trugschluß ist, so muß doch auch andrerseits dem Sir James Graham zugegeben werden, daß er selbst sagte, die Maschine müsse unter einer Zehnstundenbill um soviel schneller laufen, als sie in der Arbeitszeit beschränkt wird, was auch die Kritik VIII p. 32 selbst zitirt, und daß unter dieser Voraussetzung die Abnutzungszeit dieselbe, nämlich 12 Jahre bleibt. Dies muß anerkannt werden, um so mehr als diese Anerkennung zum Ruhm und zur Verherrlichung „der Kritik" gereicht, da nur die Kritik den Trugschluß sowohl selbst gemacht als auch selbst wieder aufgelöst hat. Sie ist eben so großmüthig gegen den Lord John Russel, dem sie unterschiebt, er suche eine Veränderung der politischen Staatsform und der Wahlbestimmungen, woraus wir schließen müssen, daß entweder der Trieb der Kritik, Dummheiten zu produziren, ungemein stark, oder der Lord John Russel in den letzten 8 Tagen ein kritischer Kritiker geworden sein muß.

Wahrhaft großartig aber wird die Kritik erst in ihrer Verfertigung von Dummheiten, wenn sie entdeckt, daß die Arbeiter Englands — die Arbeiter, die im April und Mai meetings über meetings hielten, Petitionen über Petitionen abfaßten, und alles dies für die Zehnstundenbill, die so aufgeregt waren, wie seit zwei Jahren nicht, und das von einem Ende der Fabrikdistrikte bis zum andern, — daß diese Arbeiter nur ein „theilweises Interesse" an dieser Frage nehmen, obwohl es sich doch zeigt, daß „auch die gesetzliche Beschränkung der Arbeitszeit ihre Aufmerksamkeit beschäftigt

hat"; wenn sie vollends die große, die herrliche, die unerhörte Entdeckung macht, daß „die anscheinend näherliegende Hülfe durch Abschaffung der Korngesetze den größten Theil der Wünsche der Arbeiter absorbirt, und es thun wird, bis die wohl nicht mehr zu bezweifelnde Erfüllung dieser Wünsche ihnen praktisch die Nutzlosigkeit derselben beweist;" — den Arbeitern, die gewohnt sind in allen öffentlichen Meetings die Korngesetzabschaffer von der Rednerbühne zu werfen, die es durchgesetzt haben, daß in keiner englischen Fabrikstadt die Antikorngesetzleague noch ein öffentliches Meeting zu halten wagt, die die League für ihren einzigen Feind ansehen, und die während der Zehnstundendiskussion, wie fast immer vorher in ähnlichen Fragen, von den Tories unterstützt wurden. Schön ist es auch, wenn die Kritik auffindet, daß „die Arbeiter sich noch immer von den umfassenden Versprechungen des Chartismus locken lassen", der weiter nichts ist, als der politische Ausdruck der öffentlichen Meinung unter den Arbeitern; wenn sie gewahr wird in der Tiefe ihres absoluten Geistes, daß „die doppelten Partheiungen, die politische und die des Land- und Mühleigenthums schon nicht in einander aufgehn, und sich decken wollen", während es bis jetzt noch nicht bekannt war, daß die Partheiung des Land- und Mühleigenthums bei der geringen Anzahl beider Klassen von Eigenthümern und bei der gleichen politischen Berechtigung Beider (mit Ausnahme der wenigen Pairs) eine sogar umfassende war, daß sie statt der consequenteste Ausdruck, die Spitze der politischen Partheien, ganz und gar eins und dasselbe mit den politischen Partheiungen sei. Schön ist es, wenn die Kritik den Korngesetzabschaffern die Zumuthung unterschiebt, als wüßten sie nicht, daß ceteris paribus ein Fallen

der Brodpreise auch ein Fallen des Arbeitslohns zur Folge haben müsse, und Alles beim Alten bleibe; während diese Leute von diesem zugestandenen Falle des Arbeitslohns und damit der Productionskosten eine Ausdehnung des Marktes, und von ihr eine Verminderung der Conkurrenz unter den Arbeitern erwarten, wodurch der Lohn doch etwas höher, im Verhältniß zu den Brodpreisen gehalten werde, als er jetzt steht.

Die Kritik, in der freien Schöpfung ihres Gegensatzes, des Unsinns, mit künstlerischer Seeligkeit sich bewegend, dieselbe Kritik, die vor zwei Jahren ausrief: „Die Kritik spricht deutsch, die Theologie lateinisch," dieselbe Kritik hat jetzt englisch gelernt und nennt die Grundbesitzer „Landeigner" (Landowners), die Fabrikbesitzer „Mühleigner" (millowners) — mill heißt im Englischen jede Fabrik, deren Maschinen von Dampf oder Wasserkraft getrieben werden — die Arbeiter „Hände" (hands), sie sagt statt „Einmischung" Interferenz (interference), und in ihrer unendlichen Erbarmung über die von sündhafter Massenhaftigkeit strotzende englische Sprache läßt sie sich sogar herab, sie zu verbessern, und schafft die Pedanterie ab, womit die Engländer den Titel „Sir" der Ritter und Baronets stets vor den Vornamen setzen. Die Masse sagt, Sir James Graham, die Kritik, Sir Graham.

Daß die Kritik aus Prinzip und nicht aus Leichtsinn die englische Geschichte und Sprache umschafft, wird sogleich die Gründlichkeit beweisen, womit sie die Geschichte des Herrn Rauwerk behandelt.

III. Kapitel.

„Die Gründlichkeit der kritischen Kritik, oder die kritische Kritik als Herr J. (Jungnitz?)

Der unendlich wichtige Streit des Herrn Nauwerk mit der Berliner philosophischen Fakultät darf von der Kritik nicht unberührt bleiben; sie hat ja ähnliches erlebt, und muß Herrn Nauwerks Fata zum Hintergrunde nehmen um davon ihre Bonner Entsetzung desto greller sich abheben zu lassen. Da die Kritik die Bonner Historie als das Ereigniß des Jahrhunderts anzusehn gewohnt ist und bereits die „Philosophie der Absetzung der Kritik" geschrieben hat, so war zu erwarten, daß sie in ähnlicher Weise die Berliner „Collision" philosophisch bis in's Detail construiren würde. Sie beweist a priori, daß das Alles so und nicht anders sich habe zutragen müssen und zwar:

1) warum die philosophische Fakultät nicht mit einem Logiker und Metaphysiker, sondern mit einem Staatsphilosophen habe „collidiren" müssen;

2) warum diese Collision nicht von der Härte und Entscheidung sein konnte, als der Conflikt der Kritik mit der Theologie in Bonn;

3) warum die Collision eigentlich dummes Zeug war, da die Kritik bereits in ihrer Bonner Collision alle Prinzipien, allen Gehalt conzentrirt hatte, und nun die Weltgeschichte nur an der Kritik zum Plagiarius werden konnte;

4) warum die philosophische Fakultät sich in Herrn Nauwerks Schriften selbst angegriffen sah;

5) warum Herrn N. nichts übrig blieb, als freiwillig zurückzutreten;

6) warum die Fakultät Herrn R. vertheidigen mußte, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollte;

7) warum die „innere Spaltung im Wesen der Fakultät sich nothwendig so darstellen mußte", daß die Fakultät sowohl R. wie der Regierung Recht und Unrecht zu gleicher Zeit gab;

8) warum die Fakultät in R's. Schriften kein Motiv zu seiner Entfernung findet;

9) warum die Unklarheit des ganzen Votums bedingt ist;

10) warum die Fakultät sich „als wissenschaftliche Behörde! berechtigt! glaubt! den Kern der Sache in's Auge fassen zu dürfen, und endlich

11) warum dennoch die Fakultät nicht in gleicher Weise wie Herr R. schreiben will.

Diese wichtigen Fragen erledigt die Kritik auf vier Seiten mit seltner Gründlichkeit, indem sie aus Hegels Logik beweist, warum das alles so geschehen sei und kein Gott hätte dagegen angehen können. Die Kritik sagt an einem andern Ort es sei noch keine einzige Geschichtsepoche erkannt; die Bescheidenheit verbietet ihr zu sagen, daß sie wenigstens ihre eigne und die Rauwerk'sche Collision, die zwar keine Epochen sind, aber in ihrer Ansicht doch Epoche machen, vollständig erkannt hat.

Die kritische Kritik, die das „Moment" der Gründlichkeit in sich „aufgehoben" hat, wird zur „Ruhe des Erkennens."

IV. Kapitel.

„Die kritische Kritik" als die Ruhe des Erkennens, oder die „kritische Kritik" als Herr Edgar.

1) „Die Union ouvrière der Flora Tristan."

Die französischen Sozialisten behaupten: der Arbeiter macht Alles, produzirt Alles und dabei hat er kein Recht, keinen Besitz, kurz und gut Nichts. Die Kritik antwortet durch den Mund des Herrn Edgar, der personificirten Ruhe des Erkennens: Um Alles schaffen zu können, dazu gehört ein stärkeres als ein Arbeiterbewußtsein, nur umgekehrt wäre der Satz wahr: der Arbeiter macht Nichts, darum hat er Nichts, er macht aber Nichts, weil seine Arbeit stets eine einzeln bleibende, auf sein eigendstes Bedürfniß berechnete, tägliche ist.

Die Kritik vollendet sich hier zu jener Höhe der Abstraktion, in der sie blos ihre eigenen Gedankenschöpfungen und aller Wirklichkeit widersprechenden Allgemeinheiten für „Etwas," ja für „Alles" ansieht. Der Arbeiter schafft Nichts, weil er blos „Einzelnes", d. h. sinnliche, handgreifliche, geist- und kritiklose Gegenstände schafft, die ein Gräuel sind vor den Augen der reinen Kritik. Alles Wirkliche, Lebendige ist unkritisch, massenhaft, darum „Nichts", und nur die idealen, phantastischen Kreaturen der kritischen Kritik sind „Alles."

Der Arbeiter schafft Nichts, weil seine Arbeit eine einzeln bleibende, auf sein blos individuelles Bedürfniß berechnete ist, also weil die einzelnen, zusammengehörigen Zweige der Arbeit in dieser jetzigen Weltordnung getrennt, ja gegen einander gestellt sind, kurz weil die Arbeit nicht organisirt

ist. Der eigne Satz der Kritik, wenn man ihn in dem einzig möglichen vernünftigen Sinn faßt, den er haben kann, verlangt die Organisation der Arbeit. Flora Tristan, bei deren Beurtheilung dieser große Satz an den Tag kommt, verlangt dasselbe und wird für diese Insolenz, der kritischen Kritik vorzugreifen, en canaille behandelt. Der Arbeiter schafft Nichts; dieser Satz ist übrigens — wenn man davon absieht, daß der einzelne Arbeiter nichts Ganzes produzirt, was eine Tautologie ist, — total verrückt. Die kritische Kritik schafft Nichts, der Arbeiter schafft Alles, ja so sehr Alles, daß er die ganze Kritik auch in seinen geistigen Schöpfungen beschämt; die englischen und französischen Arbeiter können davon Zeugniß ablegen. Der Arbeiter schafft sogar den Menschen; der Kritiker wird stets ein Unmensch bleiben, wofür er freilich die Genugthuung hat, kritischer Kritiker zu sein.

„Flora Tristan gibt uns ein Beispiel jenes weiblichen Dogmatismus, der eine Formel haben will, und sich dieselbe aus den Kategorien des Bestehenden bildet."

Die Kritik thut nichts als sich „Formeln aus den Kategorien des Bestehenden bilden", nämlich aus der bestehenden Hegel'schen Philosophie, und den bestehenden sozialen Bestrebungen; Formeln, weiter nichts als Formeln, und trotz allen ihren Invektiven gegen den Dogmatismus verurtheilt sie sich selbst zum Dogmatismus, ja zum weiblichen Dogmatismus. Sie ist und bleibt ein altes Weib, die verwelkte und verwittwete Hegel'sche Philosophie, die ihren zur widerlichsten Abstraktion ausgedörrten Leib schminkt und aufputzt und in ganz Deutschland nach einem Freier umherschielt.

2) Berand über die Freudenmädchen.

Herr Edgar, der nun einmal der sozialen Fragen sich erbarmt, mischt sich auch in die „Hurenverhältnisse“. (V. p. 26.)

Er kritisirt des Pariser Polizeikommissärs Berand Buch über die Prostitution, weil es ihm „auf den Standpunkt“ ankommt, von dem „Berand die Stellung der Freudenmädchen zur Gesellschaft auffaßt.“ Die „Ruhe des Erkennens“ wundert sich, wenn sie findet, daß ein Polizeimensch eben einen Polizeistandpunkt hat, und gibt der Masse zu verstehen, das sei ein ganz verkehrter. Ihren eignen Standpunkt gibt sie aber nicht zu verstehen. Natürlich! Wenn die Kritik sich mit Freudenmädchen abgibt, so kann man nicht verlangen, daß dies vor dem Publikum geschehe.

3) Die Liebe.

Um sich zur „Ruhe des Erkennens“ zu vollenden, muß die kritische Kritik vor Allem sich der Liebe zu entledigen suchen. Die Liebe ist eine Leidenschaft, und nichts gefährlicher für die Ruhe des Erkennens als die Leidenschaft. Bei Gelegenheit der Romane der Frau v. Palzow, die er „gründlich studirt zu haben“ versichert, überwältigt Herrn Edgar daher „eine Kinderei wie die sogenannte Liebe.“ Solches ist ein Scheuel und Greuel und reget in der kritischen Kritik auf Ingrimmigkeit, machet sie fast gallenerbittert, ja absinnig.

„Die Liebe .... ist eine grausame Göttin, welche, wie jede Gottheit, den ganzen Menschen besitzen will und nicht eher zufrieden ist, als bis er ihr nicht blos seine Seele,

ſondern auch ſein phyſiſches Selbſt dargebracht hat. Ihr Cultus iſt das Leiden, der Gipfel dieſes Cultus iſt die Selbſtaufopferung, der Selbſtmord.“

Um die Liebe in den „Moloch,“ in den leibhaftigen Teufel zu verwandeln, verwandelt Herr Edgar ſie vorher in eine Göttin. Zur Göttin, d. h. zu einem theologiſchen Gegenſtand geworden, unterliegt ſie natürlich der Kritik der Theologie, und überdem liegen bekanntlich Gott und Teufel nicht weit auseinander. Herr Edgar verwandelt die Liebe in eine „Göttin,“ und zwar in eine „grauſame Göttin,“ indem er aus dem liebenden Menſchen, aus der Liebe des Menſchen den Menſchen der Liebe macht, indem er die „Liebe“ als ein apartes Weſen vom Menſchen lostrennt und als ſolches verſelbſtſtändigt. Durch dieſen einfachen Prozeß, durch dieſe Verwandlung des Prädicats in das Subjekt, kann man alle Weſensbeſtimmungen und Weſensäußerungen des Menſchen in Unweſen und Weſensentäußerungen kritiſch umformen. So z. B. macht die kritiſche Kritik aus der Kritik, als einem Prädicat und einer Thätigkeit des Menſchen, ein apartes Subjekt, die ſich auf ſich ſelbſt beziehende und darum kritiſche Kritik: ein „Moloch“, deſſen Cultus die Selbſtaufopferung, der Selbſtmord des Menſchen, namentlich des menſchlichen Denkvermögens iſt.

„Gegenſtand,“ ruft die Ruhe des Erkennens aus, „Gegenſtand, das iſt der richtige Ausdruck, denn der Geliebte iſt dem Liebenden — (das Femininum fehlt) — nur wichtig als dieſes äußere Objekt ſeiner Gemüthsaffektion, als Objekt, in welchem es ſein ſelbſtſüchtiges Gefühl befriedigt ſehn will.“

Gegenstand! Entsetzlich! Es gibt nichts verwerflicheres, profaneres, massenhafteres als ein Gegenstand — à bas der Gegenstand! Wie sollte die absolute Subjektivität, der actus purus, die „reine" Kritik, nicht in der Liebe ihre bête noire, den leibhaftigen Satan erblicken, in der Liebe, die den Menschen erst wahrhaft an die gegenständliche Welt außer ihm glauben lehrt, die nicht nur den Menschen zum Gegenstand, sondern sogar den Gegenstand zum Menschen macht!

Die Liebe, fährt die Ruhe des Erkennens, außer sich, fort, beruhigt sich nicht mal dabei, den Menschen in die Kategorie: „Objekt" für den andern Menschen zu verwandeln, sie macht ihn sogar zu einem bestimmten, wirklichen Objekt, zu Diesem, schlecht-individuellen (siehe Hegel Phänomenol. über das Diese und das Jene, wo auch gegen das schlecht „Dieses" polemisirt wird) Aeußerlichen, nicht nur innerlichen, in dem Gehirn stecken bleibenden, sondern sinnlich offenbaren Objekt.

„Lieb'
Lebt nicht allein vermauert im Gehirn."

Nein, die Geliebte ist sinnlicher Gegenstand, und die kritische Kritik verlangt zum Allermindesten, wenn sie sich zur Anerkennung eines Gegenstandes herablassen soll, einen sinnlosen Gegenstand. Die Liebe aber ist ein unkritischer, unchristlicher Materialist.

Endlich macht die Liebe gar den einen Menschen zu „diesem äußern Objekt der Gemüthsaffektion" des andern Menschen, zum Objekt, worin sich das selbstsüchtige Gefühl des andern Menschen befriedigt, ein selbstsüchtiges Gefühl, weil es sein eignes Wesen

im andern Menschen sucht, und das soll doch nicht sein. Die kritische Kritik ist so frei von aller Selbstsucht, daß sie den ganzen Umfang des menschlichen Wesens in ihrem eignen Selbst erschöpft findet.

Herr Edgar sagt uns natürlich nicht, wodurch sich die Geliebte unterscheidet von den übrigen „äußerlichen Objekten der Gemüthsaffektion, worin sich die selbstsüchtigen Gefühle der Menschen befriedigen.“ Der geistreiche, vielsinnige, vielsagende Gegenstand der Liebe sagt der Ruhe des Erkennens nur das kategorische Schema: „dieses äußere Objekt der Gemüthsaffektion,“ wie etwa der Komet dem speculativen Naturphilosophen nichts sagt als die „Negativität.“ Indem der Mensch den Menschen zum äußeren Objekt seiner Gemüthsaffektion macht, legt er ihm zwar nach dem eignen Geständniß der kritischen Kritik „Wichtigkeit“ bei, aber eine so zu sagen gegenständliche Wichtigkeit, während die Wichtigkeit, welche die Kritik den Gegenständen beilegt, nichts anders ist als die Wichtigkeit, die sie sich selbst beilegt, die sich daher auch nicht in dem „schlechten äußeren Seyn,“ sondern in dem „Nichts“ des kritisch wichtigen Gegenstandes bewährt.

Wenn die Ruhe des Erkennens in dem wirklichen Menschen keinen Gegenstand besitzt, besitzt sie dagegen in der Menschheit eine Sache. Die kritische Liebe „hütet sich vor Allem, über der Person die Sache zu vergessen, welche nichts anders ist, als die Sache der Menschheit.“ Die unkritische Liebe trennt die Menschheit nicht von dem persönlichen individuellen Menschen.

„Die Liebe selber, als eine abstrakte Leidenschaft, die kommt, man weiß nicht woher und geht, man weiß

nicht wohin, ist des Interesses einer innern Entwicklung unfähig."

Die Liebe ist in den Augen der Ruhe des Erkennens eine abstrakte Leidenschaft nach dem spekulativen Sprachgebrauch, wonach das Konkrete abstrakt, und das Abstrakte konkret heißt.

„Sie war nicht in dem Thal geboren,
Man wußte nicht woher sie kam:
Doch schnell war ihre Spur verloren,
Sobald das Mädchen Abschied nahm."

Die Liebe ist für die Abstraktion „das Mädchen aus der Fremde," ohne dialektischen Paß, und wird dafür von der kritischen Polizei des Landes verwiesen.

Die Leidenschaft der Liebe ist des Interesses einer innern Entwickelung unfähig, weil sie nicht a priori konstruirt werden kann, weil ihre Entwicklung eine wirkliche ist, die in der Sinnenwelt und zwischen wirklichen Individuen vorgeht. Das Hauptinteresse der spekulativen Konstruktion ist aber das „Woher" und das „Wohin." Das Woher ist eben die „Nothwendigkeit eines Begriffs, sein Beweis und Deduktion." (Hegel). Das Wohin ist die Bestimmung, „wodurch jedes einzelne Glied des spekulativen Kreislaufes, als Beseeltes der Methode, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist." (Hegel) Also nur, wenn ihr Woher und ihr Wohin a priori zu konstruiren wäre, verdiente die Liebe das „Interesse" der spekulativen Kritik.

Was die kritische Kritik hier bekämpft, ist nicht nur die Liebe, sondern alles Lebendige, alles Unmittelbare, alle sinnliche Erfahrung, alle wirkliche Erfahrung überhaupt, von der man nie vorher weiß „Woher" und „Wohin".

Herr Edgar hat durch die Ueberwältigung der Liebe sich vollständig als „Ruhe des Erkennens“ gesetzt, und kann nun an Proudhon sogleich eine große Virtuosität des Erkennens, für welches der „Gegenstand“ aufgehört hat „dieses äußere Objekt“ zu sein, und eine noch größere Liebloſigkeit gegen die franzöſiſche Sprache bewähren.

4) Proudhon.

Nicht Proudhon ſelbſt, ſondern der „Proudhon'ſche Standpunkt“ hat nach dem Bericht der kritiſchen Kritik die Schrift „Qu'est ce que la propriété?“ geſchrieben.

„Ich beginne meine Schilderung des Proudhon'ſchen Standpunktes mit der Charakteriſtik ſeiner (des Standpunktes) Schrift „Was iſt das Eigenthum?“

Da nur die Schriften des kritiſchen Standpunktes von ſelbſt Charakter beſitzen, ſo beginnt die kritiſche Charakteriſtik nothwendig damit, der Proudhon'ſchen Schrift einen Charakter zu geben. Herr Edgar gibt dieſer Schrift einen Charakter, indem er ſie überſetzt. Er gibt ihr natürlich einen ſchlechten Charakter, denn er verwandelt ſie in einen Gegenſtand „der Kritik.“

Proudhon's Schrift unterliegt alſo einem doppelten Angriff des Herrn Edgar, einem ſtillſchweigenden in ſeiner charakteriſirenden Ueberſetzung, einem ausgeſprochenen in ſeinen kritiſchen Randgloſſen. Wir werden finden, daß Herr Edgar vernichtender iſt wenn er überſetzt, als wenn er gloſſirt.

Charakteriſirende Ueberſetzung No. 1.

„Ich will (nämlich der kritiſch überſetzte Proudhon) kein Syſtem des Neuen geben, ich will Nichts als die Abſchaffung des Privilegiums, die Vernichtung der Sklaverei... Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das iſt's was ich meine."

Der charakteriſirte Proudhon beſchränkt ſich auf Wollen und Meinen, weil der „gute Wille" und die unwiſſenſchaftliche „Meinung" charakteriſirte Attribute der unkritiſchen Maſſe ſind. Der charakteriſtiſche Proudhon tritt ſo demuthsvoll auf wie es der Maſſe geziemt, und ordnet das was er will dem unter, was er *nicht* will. Er verſteigt ſich nicht dazu ein Syſtem des Neuen geben zu wollen, er will weniger, er will ſogar *Nichts* als die Abſchaffung des Privilegiums ꝛc. Außer dieſer kritiſchen Subordination des Willens, den er hat, unter den Willen, den er nicht hat, zeichnet ſich ſein erſtes Wort ſogleich durch einen charakteriſtiſchen Mangel an Logik aus. Der Schriftſteller, der ſein Buch damit eröffnet, daß er kein Syſtem des Neuen geben will, wird nun ſagen, was er geben will, ſei es ein ſyſtematiſches Altes oder ein unſyſtematiſches Neues. Aber der charakteriſirte Proudhon, der kein Syſtem des Neuen *geben* will, will er die Abſchaffung der Privilegien geben? Nein. Er *will* ſie.

Der *wirkliche* Proudhon ſagt: „je ne fais pas de système; je demande la fin du privilége etc." Ich mache kein Syſtem, ich verlange ꝛc. D. h. der wirkliche Proudhon erklärt, daß er keine abſtrakt wiſſenſchaftliche Zwecke verfolgt, ſondern unmittelbar praktiſche Forderungen an die Geſellſchaft ſtellt. Und die

Forderung, die er ſtellt, iſt nicht willkührlich. Sie iſt motivirt und berechtigt durch die ganze Entwicklung die er gibt, ſie iſt das Reſumé dieſer Entwicklung, denn: „justice, rien que justice; tel est le resumé de mon discours.“ Der charakteriſirte Proudhon geräth mit ſeinem „Gerechtigkeit, nichts als Gerechtigkeit, das iſt's was ich meine“ um ſo bedeutender in Verlegenheit, als er noch vieles Andre meint, und nach Herrn Edgar's Bericht z. B. „meint“, die Philoſophie ſei nicht praktiſch genug geweſen, „meint,“ den Charles Comte zu widerlegen ꝛc.

Der kritiſche Proudhon fragt ſich: „ſoll der Menſch denn immer unglücklich ſein?“ d. h. er fragt, ob das Unglück die moraliſche Beſtimmung des Menſchen iſt. Der wirkliche Proudhon iſt ein leichtſinniger Franzoſe und fragt, ob das Unglück eine materielle Nothwendigkeit, ein Müſſen iſt. (L'homme doit-il être éternellement malheureux?)

Der maſſenhafte Proudhon ſagt:

„Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de reformes, accusant de la détresse générale ceux ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux là les conspirateurs et les emeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générale, etc.

Weil der Ausdruck à toute fin ein ſchlechter maſſenhafter Ausdruck iſt, der ſich in den maſſenhaften deutſchen Wörterbüchern nicht findet, ſo läßt der kritiſche Proudhon natürlich dieſe nähere Beſtimmung der „Auseinanderſetzungen“ weg. Dieſer terminus iſt der maſſenhaften franzöſiſchen Jurisprudenz entlehnt, und explications à toute fin bedeuten Auseinanderſetzungen, die alle Einreden abſchneiden. Der kritiſche Proudhon beleidigt die „Reformiſten,“ eine

socialistische französische Parthei, der massenhafte Proudhon die Reform-Fabrikanten. Bei dem massenhaften Proudhon gibt es verschiedene Classen der entrepreneurs de reformes. Diese, ceux ci, sagen das, Jene, ceux là, das, Andre, d'autres, das. Der kritische Proudhon läßt dagegen dieselben Reformisten „bald — bald — bald — anklagen," was jedenfalls von ihrer Unbeständigkeit zeugt. Der wirkliche Proudhon, der sich nach der massenhaften französischen Praxis richtet, spricht von „les conspirateurs et les émeutes" d. h. erst von den Verschwörern und dann von ihrer Handlung, den Emeuten. Der kritische Proudhon, der die verschiedenen Classen der Reformisten zusammengeworfen hat, klassificirt dagegen die Rebellen und sagt daher: die Verschwörer und Aufrührer. Der massenhafte Proudhon spricht von der Unwissenheit und „allgemeinen Verdorbenheit." Der kritische Proudhon verwandelt die Unwissenheit in Dummheit, die „Verdorbenheit" in die „Verworfenheit", und macht endlich als kritischer Kritiker die Dummheit allgemein. Er selbst gibt unmittelbar von ihr ein Beispiel, indem er générale, statt in den Plural, in den Singular setzt. Er schreibt: L'ignorance et la corruption générale für: die allgemeine Dummheit und Verworfenheit. Der unkritischen französischen Grammatik gemäß müßte dies heißen: l'ignorance et la corruption générales.

Der charakterisirte Proudhon, der anders spricht und denkt, wie der massenhafte, hat nothwendig auch einen ganz andern Bildungsgang durchgemacht. Er „befragte die Meister der Wissenschaft, las hundert Bände der Philosophie und Rechtswissenschaft ꝛc. und zuletzt sah" er „ein, daß wir noch nie den Sinn der Worte: Gerechtigkeit, Billigkeit,

Freiheit erfaßt haben." Der wirkliche Proudhon glaubte das von Anfang an zu erkennen, (j'ai erû d'abord reconnaitre) was der kritische „zuletzt" einsah. Die kritische Verwandlung des d'abord in enfin ist nothwendig, weil die Masse nichts „vorn herein" zu erkennen glauben darf. Der massenhafte Proudhon erzählt ausdrücklich, wie dieses befremdende Resultat seiner Studien ihn erschüttert, wie er ihm nicht getraut habe. Er beschloß daher eine „Gegenprobe" zu machen, er fragte sich: „ist es möglich, daß die Menschheit über die Principien der Anwendung der Moral sich so lange und so allgemein betrogen hat? wie und warum hat sie sich betrogen ꝛc." Von der Lösung dieser Fragen machte er die Richtigkeit seiner Beobachtungen abhängig. Er fand, daß in der Moral, wie in allen übrigen Zweigen des Wissens, die Irrthümer „Stufen der Wissenschaft sind." Der kritische Proudhon dagegen vertraut sogleich dem ersten Eindruck, den seine nationalökonomischen, juristischen und ähnlichen Studien auf ihn gemacht haben. Versteht sich, die Masse darf auf keine gründliche Art verfahren, sie muß die ersten Ergebnisse ihrer Studien zu unbestreitbaren Wahrheiten erheben. Sie ist „von vorn herein fertig, ehe sie sich mit ihrem Gegensatz gemessen hat," daher „zeigt es sich" hinterher, „daß sie noch nicht bei dem Anfang angekommen ist, wenn sie am Ende zu sieben glaubt."

Der kritische Proudhon fährt daher fort in der haltlosesten und unzusammenhängendsten Weise zu räsonniren:

„Unsere Erkenntniß der moralischen Gesetze ist nicht von vorn herein vollständig; so kann sie einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritte genügen; auf die Länge aber wird sie uns einen falschen Weg führen."

Der kritische Proudhon motivirt nicht, warum eine unvollständige Erkenntniß der moralischen Gesetze dem gesellschaftlichen Fortschritt auch nur für Einen Tag genügen kann. Der wirkliche Proudhon, nachdem er sich die Frage aufgeworfen, ob und warum die Menschheit sich so allgemein und so lange habe irren können, nachdem er die Lösung gefunden, daß alle Irrthümer Stufen der Wissenschaft sind, daß unsre unvollständigsten Urtheile eine Summe von Wahrheiten einschließen, die für eine gewisse Zahl von Inductionen, wie für einen bestimmten Kreis des praktischen Lebens ausreichen, über welche Zahl und über welchen Kreis hinaus sie theoretisch in's Absurde, und praktisch zum Verfall führen, kann sagen, daß selbst eine unvollkommne Erkenntniß der moralischen Gesetze für einige Zeit dem gesellschaftlichen Fortschritt genügen könne.

Der kritische Proudhon:

„Ist nun aber eine neue Erkenntniß nöthig geworden, so erhebt sich ein erbitterter Kampf zwischen den alten Vorurtheilen und der neuen Idee." Wie kann sich ein Kampf erheben gegen einen Gegner, der noch nicht existirt? und der kritische Proudhon hat uns zwar gesagt, daß eine neue Idee nöthig geworden, nicht aber, daß sie schon geworden ist.

Der massenhafte Proudhon:

„Sobald die höhere Erkenntniß unentbehrlich geworden, fehlt sie nie", so ist sie vorhanden. „Alsdann beginnt der Kampf."

Der kritische Proudhon behauptet: „es sei die Bestimmung des Menschen, sich schrittweise zu unterrichten", als wenn der Mensch nicht eine ganz andre Bestimmung hätte, nämlich die, Mensch zu sein, und als wenn der „schrittweise"

Selbstunterricht nothwendig einen Schritt weiter führte. Ich kann Schritt vor Schritt gehen und grade auf dem Punkt ankommen, von dem ich ausging. Der unkritische Proudhon spricht nicht von der „Bestimmung", sondern von der Bedingung (condition) für den Menschen, nicht sich schrittweise (pas à pas), sondern stufenweise (par dégres) zu unterrichten. Der kritische Proudhon sagt zu sich selbst: „Unter den Prinzipien, auf denen die Gesellschaft beruht, gibt es eins, welches sie nicht versteht, welches durch ihre Unwissenheit verderbt ist, und alle Uebel verursacht. Und doch ehrt man dies Prinzip, und doch will man es, denn sonst wäre es ohne Einfluß. Dieses Prinzip nun, welches wahr ist seinem Wesen nach, falsch aber in unserer Art es aufzufassen . . . welches ist es?"

In dem ersten Satz sagt der kritische Proudhon, daß das Prinzip von der Gesellschaft verdorben, mißverstanden, also an sich selbst richtig ist. Zum Ueberfluß gesteht er in dem zweiten Satz, daß es seinem Wesen nach wahr sei, und nichts desto weniger wirft er der Gesellschaft vor, daß sie „dieses Prinzip" wolle und verehre. Der massenhafte Proudhon dagegen tadelt nicht, daß dieses Prinzip, sondern daß dieses Princip, so wie unsre Unwissenheit es verfälscht hat, gewollt und geehrt werde. („Ce principe . . . tel que notre ignorance l'a fait, est honoré.") Der kritische Proudhon findet das Wesen des Prinzips in seiner unwahren Gestalt wahr. Der massenhafte Proudhon findet, daß das Wesen des verfälschten Prinzips unsre falsche Auffassung, daß es aber in seinem Gegenstand (objet) wahr ist, ganz in derselben Weise, wie das Wesen der Alchymie und Astrologie unsre Phantasie, ihr Gegenstand aber — die Himmels-

bewegung und die chemiſchen Eigenſchaften der Körper — wahr iſt.

Der kritiſche Proudhon fährt fort in ſeinem Monologe: „Der Gegenſtand unſrer Unterſuchung iſt das Geſetz, die Beſtimmung des ſocialen Prinzips. Nun ſind die Politiker, d. h. die Männer der ſocialen Wiſſenſchaft in vollſtändiger Unklarheit befangen: wie aber jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grund liegt, ſo wird man in ihren Büchern die Wahrheit finden, die ſie ohne ihr Wiſſen in die Welt geſetzt haben."

Der kritiſche Proudhon räſonnirt in der abentheuerlichſten Weiſe. Davon daß die Politiker unwiſſend und unklar ſind, geht er in ganz willkührlicher Weiſe dazu fort, daß jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grunde liegt, was um ſo weniger bezweifelt werden kann, da jedem Irrthum in der Perſon des Irrenden eine Wirklichkeit zu Grunde liegt. Davon daß jedem Irrthum eine Wirklichkeit zu Grunde liegt, ſchließt er weiter, daß in den Büchern der Politiker die Wahrheit zu finden iſt. Und endlich läßt er dieſe Wahrheit von den Politikern ſogar in die Welt geſetzt ſein. Hätten ſie dieſelbe in die Welt geſetzt, ſo brauchte man ſie nicht in ihren Büchern zu ſuchen.

Der maſſenhafte Proudhon: „Die Politiker verſtehn ſich nicht untereinander (ne s'entendent pas); alſo iſt ihr Irrthum ein ſubjektiver, in ihnen ſelbſt begründeter" (donc c'est en eux que l'erreur). Ihr wechſelſeitiges Mißverſtändniß beweiſt ihre Einſeitigkeit. Sie verwechſeln „ihre Privatmeinung mit der geſunden Vernunft", und „da — nach der früheren Deduktion — jeder Irrthum eine wahre Wirklichkeit zum Gegenſtand hat, ſo muß ſich in ihren

Büchern die Wahrheit finden, welche sie hier, nämlich in ihre Bücher, bewußtlos niedergelegt, nicht aber in die Welt gesetzt haben." (Dans leurs livres doit se trouver la vérité, qu'a leur insu ils y auront mis.)

Der kritische Proudhon fragt sich: „Was ist die Gerechtigkeit, welches ist ihr Wesen, ihr Charakter, ihre Bedeutung?" als wenn sie noch eine vom Wesen und vom Charakter unterschiedene aparte Bedeutung haben sollte. Der unkritische Proudhon fragt: Welches ist ihr Princip, ihr Charakter und ihre Formel (formule)? Die Formel ist das Princip als Princip der wissenschaftlichen Entwicklung. In der massenhaften französischen Sprache sind formule und signification wesentlich unterschieden. In der kritischen franz. Sprache fallen sie zusammen.

Nach seinen allerdings höchst unsachlichen Erörterungen, rafft sich der kritische Proudhon zusammen und ruft aus:

„Versuchen wir unserm Gegenstande etwas näher zu kommen." Der unkritische Proudhon, der längst bei seinem Gegenstande angekommen ist, versucht dagegen zu schärferen und positiven Bestimmungen seines Gegenstandes zu kommen (d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif).

„Das Gesetz" ist für den kritischen Proudhon eine „Bestimmung des Gerechten," für den unkritischen eine „Erklärung" (déclaration) desselben. Der unkritische Proudhon bekämpft die Ansicht, daß das Recht vom Gesetz gemacht werde. Eine „Bestimmung des Gesetzes" kann aber eben so sehr bedeuten, daß das Gesetz bestimmt wird, als daß es bestimmt, wie weiter oben der kritische Proudhon

selbst von der Bestimmung des socialen Prinzips in letzterem Sinne sprach. Es ist allerdings eine Ungebührlichkeit des massenhaften Proudhon, so feine Unterscheidungen zu machen.

Nach diesen Differenzen zwischen dem kritisch charakterisirten und dem wirklichen Proudhon ist es gar nicht zu verwundern, daß Proudhon No. I ganz andere Dinge zu beweisen sucht, als Proudhon No. II.

Der kritische Proudhon „sucht durch die Erfahrungen der Geschichte zu beweisen," daß „wenn die Idee, welche wir uns vom Gerechten und vom Rechten machen, falsch ist, offenbar — (trotz dieser Offenbarkeit sucht er zu beweisen) — alle seine Anwendungen im Gesetz schlecht, alle unsre Einrichtungen fehlerhaft sein müssen."

Der massenhafte Proudhon ist weit davon entfernt beweisen zu wollen, was offenbar ist. Er sagt vielmehr: „wenn die Idee, die wir uns vom Gerechten und vom Rechte machen, schlecht bestimmt, wenn sie unvollständig oder selbst falsch wäre, so ist es evident, daß alle unsre legislativen Anwendungen schlecht sind ꝛc.

Was will der unkritische Proudhon nun beweisen? „Diese Hypothese," fährt er fort, „von der Verkehrung der Gerechtigkeit in unsrer Auffassung und consequenten Weise in unsren Handlungen wäre eine bewiesene Thatsache, wenn die Meinungen der Menschen in Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit und in Bezug auf seine Anwendung nicht beständig dieselben gewesen wären, wenn sie zu verschiedenen Zeiten Modifikationen erfahren hätten, mit einem Wort, wenn Fortschritt in den Ideen stattgefunden hätte." Und eben diese Unbeständigkeit, diese Veränderung, dieser Fortschritt „ist es, den die Geschichte durch die eklatantesten

Zeugniſſe beweiſt.“ Der unkritiſche Proudhon citirt nun dieſe eklatanten Zeugniſſe der Geſchichte. Sein kritiſcher Doppelgänger, wie er einen ganz andern Satz aus den Erfahrungen der Geſchichte beweiſt, ſtellt auch dieſe Erfahrungen ſelbſt anders dar.

Bei dem wirklichen Proudhon ſahen „die Weiſen“ (les sages), bei dem kritiſchen Proudhon „die Philoſophen“ den Untergang des römiſchen Reichs voraus. Der kritiſche Proudhon darf natürlich nur die Philoſophen für weiſe Männer halten. Nach dem wirklichen Proudhon waren die römiſchen „Rechte durch eine tauſendjährige Rechtspraxis oder Juſtiz geheiligt (ces droits consacrés par une justice dix fois séculaire), nach dem kritiſchen Proudhon gab es zu Rom: „durch eine tauſendjährige Gerechtigkeit geheiligte Rechte.“

Nach demſelben Proudhon No. I ward in Rom räſonnirt, wie folgt: „Rom .... hat durch ſeine Politik und ſeine Götter geſiegt, jede Reform im Cultus und öffentlichen Geiſte wäre Narrheit und Schändung; — (bei dem kritiſchen Proudhon heißt sacrilège nicht, wie in der maſſenhaften franzöſiſchen Sprache, Schändung des Heiligthums oder Heiligthumsentweihung, ſondern ſchlechthin Schändung;) — wollte es die Völker befreien, ſo würde es ſein Recht aufgeben.“ „So hatte Rom das Faktum und das Recht für ſich“ fügt Proudhon No. I hinzu. Bei dem unkritiſchen Proudhon räſonnirt man gründlicher in Rom. Man detaillirt das Faktum:

„Die Sklaven ſind die fruchtbarſte Quelle ſeines Reichthums; die Befreiung der Völker wäre alſo der Ruin ſeiner Finanzen.“ Und in Bezug auf das Recht ſetzt

der maſſenhafte Proudhon hinzu: „Roms Prätenſionen waren gerechtfertigt durch das Völkerrecht (droit des gens).“ Dieſe Art das Recht der Unterjochung zu beweiſen entſpricht durchaus der römiſchen Rechtsanſicht. Siehe die maſſenhaften Pandekten: jure gentium servitus invasit. (Fr. 4. D. 1. 1).

Nach dem kritiſchen Proudhon bildeten „der Götzendienſt, die Sklaverei, die Weichlichkeit die Grundlage der römiſchen Inſtitutionen,“ der Inſtitutionen in Bauſch und Bogen. Der wirkliche Proudhon ſagt: „In der Religion bildete der Götzendienſt, im Staat die Sklaverei, im Privatleben der Epikuräismus (épicuréisme iſt in der profanen franzöſiſchen Sprache nicht gleichbedeutend mit mollesse. Weichlichkeit) die Grundlage der Inſtitutionen.“ Innerhalb dieſes römiſchen Zuſtandes „erſchien“ bei dem myſtiſchen Proudhon „Wort Gottes,“ bei dem wirklichen rationaliſtiſchen Proudhon ein „Mann, der ſich Wort Gottes nannte.“ Dieſer Mann nennt bei dem wirklichen Proudhon die Prieſter „Nattern“ (vipéres), bei dem kritiſchen ſpricht er galanter mit ihnen und nennt ſie „Schlangen.“ Dort ſpricht er nach römiſcher Weiſe von „Advokaten,“ hier in deutſcher Weiſe von „Rechtsgelehrten.“

Der kritiſche Proudhon, nachdem er den Geiſt der franzöſiſchen Revolution als einen Geiſt des Widerſpruchs bezeichnet hat, fügt hinzu: „Das reicht hin um einzuſehen, daß das Neue, welches an die Stelle des Alten trat, an ſich ſelber nichts Methodiſches und Ueberlegtes hatte.“ Er muß die Lieblingskategorien der kritiſchen Kritik, das „Alte“ und das „Neue“ nachbeten. Er muß den Unſinn verlangen, daß das „Neue“ an ſich etwas Methodiſches und Ueber-

legtes haben soll, wie man etwa eine Verunreinigung an sich hat. Der wirkliche Proudhon sagt: „das reicht hin um zu beweisen, daß die Ordnung der Dinge, welche an die Stelle der alten gesetzt wurde, in sich ohne Methode und Reflexion war."

Der kritische Proudhon, von der Erinnerung an die französische Revolution fortgerissen, revolutionirt die französische Sprache so sehr, daß er un fait physique „eine Thatsache der Physik", un fait intellectuel „eine Thatsache der Einsicht" übersetzt. Durch diese Revolution der französischen Sprache gelingt es dem kritischen Proudhon, die Physik in den Besitz aller Thatsachen zu setzen, die sich in der Natur vorfinden. Wenn er so die Naturwissenschaft von der einen Seite über Gebühr erhebt, so erniedrigt er sie eben so sehr von der andern Seite, indem er ihr die Einsicht abspricht und eine Thatsache der Einsicht von einer Thatsache der Physik unterscheidet. Eben so sehr macht er alle ferneren psychologischen und logischen Studien entbehrlich, indem er die intellektuelle Thatsache unmittelbar zur Thatsache der Einsicht erhebt.

Da der kritische Proudhon, der Proudhon No. I., nicht einmal ahnt, was der wirkliche Proudhon, der Proudhon No. II., mit seiner historischen Deduktion beweisen will, so existirt für ihn natürlich auch nicht der eigentliche Inhalt dieser Deduktion, nämlich der Beweis von dem Wechsel der Rechtsansichten und von der fortlaufenden Verwirklichung der Gerechtigkeit durch die Negation des historischen positiven Rechts. „La société fut sauvée par la négation de ses principes . . . . . et la violation des droits les plus sacrés." So beweist der wirkliche Proudhon, wie

durch die Negation des römiſchen Rechts die Erweiterung des Rechts in der chriſtlichen Vorſtellung, wie durch die Negation des Eroberungsrechts das Recht der Communen, wie durch die Negation des geſammten Feudalrechts, durch die franzöſiſche Revolution, der umfaſſendere jetzige Rechtszuſtand herbeigeführt wurde.

Die kritiſche Kritik durfte dem Proudhon unmöglich den Ruhm laſſen, das Geſetz von der Verwirklichung eines Prinzips durch ſeine Verneinung aufgefunden zu haben. In dieſer bewußten Faſſung war dieſer Gedanke eine wirkliche Enthüllung für die Franzoſen.

Kritiſche Randgloſſe No. I.

Wie die erſte Kritik jeder Wiſſenſchaft nothwendig in Vorausſetzungen der Wiſſenſchaft, die ſie bekämpft, befangen iſt, ſo iſt Proudhons Werk „Qu'est ce que la propriété" die Kritik der Nationalökonomie, vom Standpunkt der Nationalökonomie aus. — Auf die juriſtiſche Parthie des Buches, welche das Recht vom Standpunkt des Rechts aus kritiſirt, brauchen wir hier nicht näher einzugehen, da die Kritik der Nationalökonomie das Hauptintereſſe bildet. — Das Proudhon'ſche Werk wird alſo wiſſenſchaftlich überſchritten durch die Kritik der Nationalökonomie, auch der Nationalökonomie, wie ſie in der Proudhon'ſchen Faſſung erſcheint. Dieſe Arbeit iſt erſt durch Proudhon ſelbſt möglich geworden, wie Proudhon's Kritik die Kritik des Merkantilſyſtems durch die Phyſiokraten, die der Phyſiokraten durch

Adam Smith, die des Adam Smith durch Ricardo, ſo wie die Arbeiten Fourrier's und St. Simon's zu Vorausſetzungen hat.

Alle Entwicklungen der Nationalökonomie haben das Privateigenthum zur Vorausſetzung. Dieſe Grundvorausſetzung gilt ihr als unumſtößliche Thatſache, die ſie keiner weiteren Prüfung unterwirft, ja auf welche ſie, wie Say naiv geſteht, nur „accidentellement" zu ſprechen kömmt. Proudhon nun unterwirft die Baſis der Nationalökonomie, das Privateigenthum, einer kritiſchen Prüfung und zwar der erſten entſchiednen, rückſichtsloſen und zugleich wiſſenſchaftlichen Prüfung. Dies iſt der große wiſſenſchaftliche Fortſchritt, den er gemacht hat, ein Fortſchritt, der die Nationalökonomie revolutionirt und eine wirkliche Wiſſenſchaft der Nationalökonomie erſt möglich macht. Proudhon's Schrift „Qu'est ce que la propriété?" hat dieſelbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche Say's Schrift „Qu'est ce que le tiers état?" für die moderne Politik hat.

Wenn Proudhon die weiteren Geſtaltungen des Privateigenthums, z. B. Arbeitslohn, Handel, Werth, Preis, Geld ꝛc. nicht, wie es z. B. in den deutſch-franzöſiſchen Jahrbüchern geſchehen iſt (ſiehe: die Umriſſe zu einer Kritik der Nationalökonomie, von F. Engels) ſelbſt als Geſtaltungen des Privateigenthums faßt, ſondern mit dieſen nationalökonomiſchen Vorausſetzungen die Nationalökonomen beſtreitet, ſo entſpricht dies ganz ſeinem oben bezeichneten, hiſtoriſch gerechtfertigten Standpunkt.

Die Nationalökonomie, welche die Verhältniſſe des Privateigenthums für menſchliche und vernünftige Verhältniſſe hinnimmt, bewegt ſich in einem fortwährenden Wider-

ſpruch gegen ihre Grundvorausſetzung, das Privateigenthum, in einem analogen Widerſpruche, wie der Theologe, der die religiöſen Vorſtellungen beſtändig menſchlich interpretirt und eben dadurch gegen ſeine Grundvorausſetzung, die Uebermenſchlichkeit der Religion, beſtändig verſtößt. So tritt in der Nationalökonomie der Arbeitslohn im Anfang als der proportionirte Antheil auf, der der Arbeit am Produkt gebührt. Arbeitslohn und Gewinn des Kapital's ſtehn im freundſchaftlichſten, wechſelweiſe ſich fördernden, ſcheinbar menſchlichſten Verhältniſſe zu einander. Hinterher zeigt es ſich, daß ſie in dem feindſchaftlichſten, in umgekehrtem Verhältniß zu einander ſtehn. Der Werth iſt im Anfang ſcheinbar vernünftig beſtimmt, durch die Produktionskoſten einer Sache und durch ihre geſellſchaftliche Nützlichkeit. Hinterher zeigt es ſich, daß der Werth eine rein zufällige Beſtimmung iſt, die in gar keinem Verhältniß weder zu den Produktionskoſten, noch zu der geſellſchaftlichen Nützlichkeit zu ſtehen braucht. Die Größe des Arbeitslohns wird im Anfang durch die freie Uebereinkunft zwiſchen dem freien Arbeiter und dem freien Kapitaliſten beſtimmt. Hinterher zeigt es ſich, daß der Arbeiter gezwungen iſt, ihn beſtimmen zu laſſen, wie der Kapitaliſt gezwungen iſt, ihn ſo niedrig als möglich zu ſetzen. An die Stelle der Freiheit der kontrahirenden Parthei iſt der Zwang getreten. Ebenſo verhält es ſich mit dem Handel und mit allen übrigen nationalökonomiſchen Verhältniſſen. Die Nationalökonomen fühlen ſelbſt gelegentlich dieſe Widerſprüche, und die Entwicklung derſelben bildet den Hauptgehalt ihrer wechſelſeitigen Kämpfe. Wo ſie ihnen aber zum Bewußtſein kommen, greifen ſie ſelbſt das Privateigenthum in irgend einer

partiellen Gestalt als Verfälscher des an sich, nämlich in ihrer Vorstellung vernünftigen Arbeitslohns, des an sich vernünftigen Werths, des an sich vernünftigen Handels an. So polemisirt Adam Smith gelegentlich gegen die Kapitalisten, Destutt de Tracy gegen die Wechsler, so Simonde de Sismondi gegen das Fabriksystem, so Ricardo gegen das Grundeigenthum an, so fast alle modernen Nationalökonomen gegen die nicht industriellen Kapitalisten, in welchen das Eigenthum als bloßer Consument erscheint.

Die Nationalökonomen machen also bald ausnahmsweise — namentlich wenn sie irgend einen speziellen Mißbrauch angreifen — den Schein des Menschlichen an den ökonomischen Verhältnissen geltend, bald aber und im Durchschnitt fassen sie diese Verhältnisse gerade in ihrem offen ausgesprochenen Unterschied vom Menschlichen, in ihrem strikt ökonomischen Sinn. In diesem Widerspruch taumeln sie bewußtlos umher.

Proudhon nun hat dieser Bewußtlosigkeit ein für allemal ein Ende gemacht. Er hat den menschlichen Schein der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen, und ihrer unmenschlichen Wirklichkeit schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen. Er hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigenthums, wie die übrigen Nationalökonomen, auf partielle Weise, sondern das Privateigenthum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt.

Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischem Standpunkte aus leisten kann.

Herr Edgar, der den Standpunkt der Schrift „Qu'est ce que la propriété?" charakterisiren will, redet natürlich kein Wort weder von der Nationalökonomie, noch von dem unterscheidenden Charakter jener Schrift, der eben darin besteht, die Frage nach dem Wesen des Privateigenthums zur Lebensfrage der Nationalökonomie und Jurisprudenz gemacht zu haben. Der kritischen Kritik versteht sich das Alles von selbst. Proudhon hat nichts Neues mit seiner Negation des Privateigenthums gethan. Er hat nur ein von der kritischen Kritik verschwiegenes Geheimniß ausgeplaudert.

„Proudhon," fährt Herr Edgar unmittelbar nach seiner charakterisirenden Uebersetzung fort, „findet also etwas Absolutes, eine ewige Grundlage in der Geschichte, einen Gott, der die Menschheit lenkt, die Gerechtigkeit."

Proudhon's französische Schrift vom Jahre 1840 steht nicht auf dem Standpunkt der deutschen Entwicklung vom Jahre 1844. Das ist Proudhon's Standpunkt, ein Standpunkt, den eine Unzahl ihm diametral entgegenstehender französischer Schriftsteller theilt, der also der kritischen Kritik den Vortheil gewährt, die entgegengesetztesten Standpunkte mit einem und demselben Federstrich charakterisirt zu haben. Man braucht übrigens nur das von Proudhon selbst aufgestellte Gesetz, die Verwirklichung der Gerechtigkeit durch ihre Negation, konsequent durchzuführen, um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein. Wenn Proudhon nicht bis zu dieser Konsequenz fortgeht, so verdankt er

dies dem Unglück, als Franzose und nicht als Deutscher geboren zu sein.

Für Herrn Edgar ist Proudhon durch das Absolute in der Geschichte, den Glauben an die Gerechtigkeit, zu einem *theologischen* Gegenstand geworden, und die kritische Kritik, welche ex professo Kritik der Theologie ist, kann sich seiner nun bemächtigen, um sich über die „religiösen Vorstellungen" auszulassen.

„Es ist das Charakteristische jeder religiösen Vorstellung, daß sie das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz als der siegreiche und allein wahre dasteht."

Wir werden sehn, wie die religiöse kritische Kritik das Dogma eines Zustandes aufstellt, in welchem am Ende der eine Gegensatz, „*die Kritik*", über den andern, „die Masse", als alleinige Wahrheit den Sieg davon trägt. Proudhon beging aber ein um so größeres Unrecht, in der massenhaften Gerechtigkeit ein Absolutes, einen Gott der Geschichte zu erblicken, als die gerechte Kritik sich selbst die Rolle dieses Absoluten, dieses Gottes in der Geschichte *ausdrücklich* vorbehalten hat.

Kritische Randglosse No. II.

„Proudhon kommt durch die Thatsache des Elends, der Armuth, einseitig zu seinen Betrachtungen, in ihr sieht er einen *Widerspruch* gegen die Gleichheit und Gerechtigkeit; sie leiht ihm seine Waffen. So wird ihm diese Thatsache zu einer absoluten, berechtigten, die Thatsache des Eigenthums zu einer unberechtigten.

Die Ruhe des Erkennens ſagt uns, daß Proudhon in der Thatſache des Elends einen Widerſpruch gegen die Gerechtigkeit, ſie alſo unberechtigt findet, und in demſelben Athemzug verſichert ſie, daß dieſe Thatſache ihm zu einer abſoluten, berechtigten wird.

Die bisherige Nationalökonomie kam von dem Reichthum, den die Bewegung des Privateigenthums angeblich für die Nationen erzeugt, zu ihren das Privateigenthum apologiſirenden Betrachtungen. Proudhon kommt von der umgekehrten, in der Nationalökonomie ſophiſtiſch verdeckten Seite, von der durch die Bewegung des Privateigenthums erzeugten Armuth, zu ſeinen, das Privateigenthum negirenden Betrachtungen. Die erſte Kritik des Privateigenthums geht natürlich von der Thatſache aus, worin ſein widerſpruchsvolles Weſen in der ſinnfälligſten, ſchreiendſten, das menſchliche Gefühl unmittelbar empörendſten Geſtalt erſcheint — von der Thatſache der Armuth, des Elendes.

„Die Kritik dagegen faßt beide Thatſachen der Armuth und des Eigenthums zu einer Einzigen zuſammen, ſie erkennt die innere Verbindung beider, macht ſie zu einem Ganzen, das ſie als ſolches nach den Vorausſetzungen ſeiner Exiſtenz fragt.“

Die Kritik, welche von den Thatſachen des Eigenthums und der Armuth bisher nichts gefaßt hat, macht „dagegen“ ihre in der Einbildung vollbrachte That gegen die wirkliche That Proudhons geltend. Sie faßt beide Thatſachen zu einer Einzigen zuſammen, und nachdem ſie aus beiden eine Einzige gemacht hat, erkennt ſie nunmehr die innere Verbindung Beider. Die Kritik kann nicht läugnen, daß auch Proudhon eine innere Verbindung zwiſchen den That-

sachen der Armuth und des Eigenthums erkennt, da er eben dieser Verbindung wegen das Eigenthum aufhebt, um das Elend aufzuheben. Proudhon hat sogar mehr gethan. Er hat im Detail nachgewiesen, wie die Bewegung des Kapitals das Elend erzeugt. Die kritische Kritik dagegen läßt sich auf solche Kleinigkeiten nicht ein. Sie erkennt, daß Armuth und Privateigenthum Gegensätze sind: eine ziemlich verbreitete Erkenntniß. Sie macht Armuth und Reichthum zu Einem Ganzen, das sie „als solches nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt;" eine um so überflüssigere Frage, als sie so eben das „Ganze als solches" gemacht hat, also ihr Machen selbst die Voraussetzung seiner Existenz ist.

Indem die kritische Kritik „das Ganze als solches" nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt, sucht sie also in ächt theologischer Weise außerhalb des Ganzen nach den Voraussetzungen seiner Existenz. Die kritische Spekulation bewegt sich außerhalb des Gegenstandes, den sie zu behandeln vorgibt. Während der ganze Gegensatz nichts anders ist als die Bewegung seiner beiden Seiten, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt, überhebt sie sich des Studiums dieser wirklichen, das Ganze bildenden Bewegung, um erklären zu können, daß die kritische Kritik als Ruhe des Erkennens über beide Extreme des Gegensatzes erhaben ist, daß ihre Thätigkeit, welche „das Ganze als solches" gemacht hat, nun auch allein im Stande ist, das von ihr gemachte Abstraktum aufzuheben.

Proletariat und Reichthum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind Beide Gestaltungen der

Welt des Privateigenthums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die Beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären.

Das Privateigenthum als Privateigenthum, als Reichthum, ist gezwungen, *sich selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigenthum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigenthum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigenthum.

Die besitzende Classe und die Classe des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Classe fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht*, und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die Zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie nothwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.

Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigenthümer also die *konservative*, der Proletarier die *destruktive*

Parthei. Von jenem geht die Aktion des Erhaltens des Gegensatzes, von diesem die Aktion seiner Vernichtung aus.

Das Privateigenthum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eignen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat *als* Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urtheil, welches das Privateigenthum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urtheil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden Reichthum und das eigne Elend erzeugt. Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegentheil aufhebt. Alsdann ist eben sowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigenthum, verschwunden.

Wenn die socialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgibt, weil sie die Proletarier für *Götter* halten. Vielmehr umgekehrt. Weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem *Schein* der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zu-

gleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Noth — dem praktischen Ausdruck der Nothwendigkeit — zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu thun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet. Es bedarf hier nicht der Ausführung, daß ein großer Theil des englischen und französischen Proletariats sich seiner geschichtlichen Aufgabe schon bewußt ist und beständig daran arbeitet, dies Bewußtsein zur vollständigen Klarheit herauszubilden.

„Die kritische Kritik" darf dies um so weniger anerkennen, als sie sich selbst zum ausschließlich schöpferischen Element der Geschichte proklamirt hat. Ihr gehören die geschichtlichen Gegensätze, ihr die Thätigkeit sie aufzuheben. Sie erläßt daher durch ihre Incarnation Edgar folgende Bekanntmachung:

„Bildung und Bildungslosigkeit, Besitz und Besitzlosigkeit, diese Gegensätze müssen, wenn sie nicht entweiht werden sollen, ganz und gar der Kritik anheim fallen."

Besitz und Besitzlosigkeit haben die metaphysische Weihe kritisch spekulativer Gegensätze erhalten. Nur die Hand der kritischen Kritik kann sie daher antasten, ohne ein Sacrilegium zu begehn. Kapitalisten und Arbeiter haben sich in ihr wechselseitiges Verhältniß nicht einzumischen.

Herr Edgar, weit entfernt zu ahnen, daß man seine kritische Auffassung des Gegensatzes antasten, daß man dies Heiligthum entweihen könne, läßt seinen Gegner eine Einwendung machen, die nur er selbst sich machen konnte.

„Ist es denn unmöglich," fragt der imaginäre Gegner der kritischen Kritik, „sich anderer Begriffe als der schon bestehenden, Freiheit, Gleichheit u. s. w. zu bedienen? Ich antworte — man merke auf, was Herr Edgar antwortet — daß die griechische, die lateinische Sprache untergingen, als der Gedankenkreis erschöpft war, dem sie zum Ausdruck dienten."

Es ist nun klar, warum die kritische Kritik keinen einzigen Gedanken in deutscher Sprache gibt. Die Sprache ihrer Gedanken ist noch nicht gekommen, so sehr Herr Reichardt durch seine kritische Behandlung der Fremdwörter, Herr Faucher durch seine Behandlung der englischen, und Herr Edgar durch seine Behandlung der französischen Sprache die neue kritische Sprache vorbereitet haben.

Charakterisirende Ueberſetzung No. II.

Der kritiſche Proudhon: „Die Ackerbauer theilten den Erdboden unter ſich; die Gleichheit heiligte nur den Beſitz; bei dieſer Gelegenheit heiligte ſie das Eigenthum.“ Der kritiſche Proudhon läßt ſogleich mit der Theilung des Erdbodens das Grundeigenthum entſtehen. Er bewerkſtelligt den Uebergang vom Beſitz zum Eigenthum durch die Redensart: „bei dieſer Gelegenheit.“

Der wirkliche Proudhon: „Der Ackerbau begründete den Grundbeſitz . . . es war nicht genug, dem Arbeiter die Frucht ſeiner Arbeit zu ſichern, wenn man ihm nicht zu gleicher Zeit das Inſtrument der Produktion ſicherte. Um den Schwächeren vor dem Uebergriff des Stärkern zu bewahren . . . fühlte man die Nothwendigkeit, zwiſchen den Beſitzern beſtändige Grenzlinien zu ziehen.“ Alſo bei dieſer Gelegenheit heiligte die Gleichheit zunächſt den Beſitz. „Jährlich ſah man mit der Zunahme der Bevölkerung die Habſucht und die Gier der Koloniſten wachſen; man glaubte den Ehrgeiz durch neue unüberwindliche Schranken brechen zu müſſen. So wurde der Boden zum Eigenthum, durch das Bedürfniß der Gleichheit . . . ohne Zweifel war die Theilung nie geographiſch gleich . . . aber das Prinzip blieb nichts deſtoweniger daſſelbe; die Gleichheit hatte den Beſitz geheiligt, die Gleichheit heiligte das Eigenthum.“

Bei dem kritiſchen Proudhon „überſahen die alten Begründer des Eigenthums über der Sorge für ihr Bedürfniß, daß dem Eigenthumsrecht zugleich das Recht zu entäußern, zu verkaufen, verſchenken, erwerben und verlieren entſprach, was die Gleichheit, von der ſie ausgingen, zerſtörte.“

Bei dem wirklichen Proudhon: übersahen die Begründer des Eigenthums diesen seinen Entwicklungsgang nicht in der Sorge für ihr Bedürfniß. Sie hatten ihn vielmehr nicht vorhergesehen, aber selbst wenn sie ihn hätten vorhersehn können, selbst dann würde das gegenwärtige Bedürfniß den Sieg davon getragen haben. Der wirkliche Proudhon ist ferner zu massenhaft, um dem „Eigenthumsrecht" das Recht zu entäußern, verkaufen ꝛc., d. h. um der Gattung ihre Arten entgegen zu stellen. Er stellt das „Recht, sein Erbtheil zu erhalten", dem „Recht es zu entäußern ꝛc." entgegen, was einen wirklichen Gegensatz und Fortschritt bildet.

Kritische Randglosse No. III.

„Worauf stützt nun Proudhon seinen Beweis für die Unmöglichkeit des Eigenthums? Das übersteigt allen Glauben, auf dasselbe Princip der Gleichheit!"

Zur Erweckung des Glaubens des Herrn Edgar hätte eine kurze Reflexion ausgereicht. Es kann Herrn Edgar nicht unbekannt sein, daß Herr Bruno Bauer allen seinen Entwicklungen das „unendliche Selbstbewußtsein" zu Grunde legte, und dies Prinzip als das schöpferische Prinzip auch der dem unendlichen Selbstbewußtsein durch ihre unendliche Bewußtlosigkeit scheinbar gradezu widersprechenden Evangelien auffaßte. In derselben Weise faßt Proudhon die Gleichheit als das schöpferische Prinzip des ihr gradezu widersprechenden Privateigenthums. Wenn Herr Edgar einen Augenblick die französische Gleichheit mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das

letztere Prinzip deutsch d. h. im abstrakten Denken ausdrückt, was das Erstere französisch d. h. in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung sagt. Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d. h. also das Bewußtsein des Menschen von andern Menschen als dem ihm Gleichen und das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als dem ihm Gleichen. Die Gleichheit ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, d. h. also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen. Wie daher die destruktive Kritik in Deutschland, ehe sie in Feuerbach zur Anschauung des wirklichen Menschen fortgegangen war, alles Bestimmte und Bestehende durch das Prinzip des Selbstbewußtseins aufzulösen suchte, so die destruktive Kritik in Frankreich durch das Prinzip der Gleichheit.

„Proudhon eifert gegen die Philosophie, was wir ihm an und für sich nicht verdenken können. Warum aber eifert er? Die Philosophie, meint er, sei bis jetzt noch nicht praktisch genug gewesen; sie habe sich auf das hohe Pferd der Spekulation gesetzt und da seien ihr die Menschen gar zu klein vorgekommen. Ich meine, daß die Philosophie überpraktisch ist, d. h. sie war bisher nichts als der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände, sie war stets in den Voraussetzungen derselben, die sie als absolute hinnahm, befangen."

Die Meinung, daß die Philosophie der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände sei, gehört ursprünglich nicht

Herrn Edgar, sondern Feuerbach, der die Philosophie zuerst als spekulative und mystische Empirie bezeichnete und nachwies. Indessen weiß Herr Edgar dieser Meinung eine originelle, kritische Wendung zu geben. Schließt Feuerbach nämlich, daß die Philosophie aus dem Himmel der Spekulation in die Tiefe des menschlichen Elendes herabzusteigen habe, so belehrt uns Herr Edgar dagegen, daß die Philosophie überpraktisch ist. Es scheint aber vielmehr, daß die Philosophie, eben weil sie nur der transzendente, abstrakte Ausdruck der vorhandnen Zustände war, wegen ihrer Transzendenz und Abstraktion, wegen ihres imaginären Unterschieds von der Welt die vorhandenen Zustände und die wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben wähnen mußte; daß sie andrerseits, weil sie sich nicht wirklich von der Welt unterschied, kein wirkliches Urtheil über sie fällen, keine reale Unterscheidungskraft gegen sie geltend machen, also nicht praktisch eingreifen konnte, sondern höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen mußte. Ueberpraktisch war die Philosophie nur in dem Sinne, daß sie über der Praxis schwebte. Von der unendlichen Kleinheit, in welcher die wirklichen Menschen der Spekulation erscheinen, legt die kritische Kritik, der die Menschheit in eine geistlose Masse zusammenfällt, das eklatanteste Zeugniß ab. Die alte Spekulation stimmt hierin mit ihr überein. Man lese z. B. folgenden Satz aus Hegel's Rechtsphilosophie: „Auf dem Standpunkt der Bedürfnisse ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede." Wenn die Spekulation sonst von dem Menschen redet, so meint sie nicht das Konkretum,

ſondern das Abſtraktum, die Idee, den Geiſt ꝛc. Von der Weiſe, wie die Philoſophie die vorhandnen Zuſtände ausdrückt, gab Herr Faucher in Bezug auf die vorhandnen engliſchen Zuſtände, und Herr Edgar in Bezug auf die vorhandnen Zuſtände der franzöſiſchen Sprache ergreifende Exempel.

„So iſt auch Proudhon praktiſch, indem er, den Begriff der Gleichheit den Beweiſen für das Eigenthum zu Grunde liegen findend, aus demſelben Begriff gegen das Eigenthum docirt.“

Proudhon thut hier ganz daſſelbe, was die deutſchen Kritiker thun, welche aus der Vorſtellung des Menſchen, den ſie den Beweiſen für das Daſein Gottes zu Grunde liegen finden, grade gegen das Daſein Gottes dociren.

„Sind die Conſequenzen des Prinzips der Gleichheit ſtärker als ſie ſelbſt, wie will ihm Proudhon zu ſeiner plötzlichen Stärke verhelfen?“

Allen religiöſen Vorſtellungen liegt nach Herrn B. Bauer das Selbſtbewußtſein zu Grunde. Es iſt nach ihm das ſchöpferiſche Prinzip der Evangelien. Warum waren nun die Conſequenzen des Prinzips des Selbſtbewußtſeins ſtärker als es ſelbſt? Weil, antwortet man zu deutſch, zwar das Selbſtbewußtſein das ſchöpferiſche Prinzip der religiöſen Vorſtellungen iſt, aber als außer ſich gekommenes, ſich ſelbſt widerſprechendes, entäußertes und entfremdetes Selbſtbewußtſein. Das zu ſich ſelbſt gekommene, das ſich ſelbſt verſtehende, das ſein Weſen erfaſſende Selbſtbewußtſein iſt daher die Macht über die Geſchöpfe ſeiner Selbſtentäußerung. Ganz in demſelben Fall befindet ſich Proudhon, natürlich mit dem Unterſchied, daß er franzöſiſch und daß wir deutſch

ſprechen, daß er daher auf eine franzöſiſche Weiſe ausdrückt, was wir auf eine deutſche Weiſe ausdrücken.

Proudhon wirft ſich ſelbſt die Frage auf, warum die Gleichheit, obgleich ſie als ſchöpferiſches Vernunftprinzip der Stiftung des Eigenthums und als letzter Vernunftgrund allen Beweiſen für das Eigenthum zu Grunde liegt, dennoch nicht exiſtire, ſondern vielmehr ihre Negation, das Privateigenthum? Er betrachtet daher die Thatſache des Eigenthums in ſich ſelbſt. Er beweiſt „daß in Wahrheit das Eigenthum als Inſtitution und Prinzip unmöglich iſt,“ (p. 34) d. h. daß es ſich ſelbſt widerſpricht und in allen Punkten aufhebt, daß es, deutſch ausgedrückt, das Daſein der entäußerten, ſich ſelbſt widerſprechenden, der ſich ſelbſt entfremdeten Gleichheit iſt. Die wirklichen franzöſiſchen Zuſtände wie die Erkenntniß dieſer Entfremdung deuten dem Proudhon mit Recht auf die wirkliche Aufhebung derſelben hin.

Proudhon fühlt das Bedürfniß in ſeiner Negation des Privateigenthums die Exiſtenz des Privateigenthums zugleich hiſtoriſch zu rechtfertigen. Wie alle erſten Entwicklungen dieſer Art iſt auch ſeine Entwicklung pragmatiſch, d. h. er unterſtellt, daß die vergangnen Geſchlechter mit Bewußtſein und Reflexion in ihren Inſtitutionen die Gleichheit, die ihm das menſchliche Weſen repräſentirt, verwirklichen wollten.

„Wir kommen immer wieder darauf zurück. . . . . Proudhon ſchreibt im Intereſſe der Proletarier.“ Er ſchreibt nicht aus dem Intereſſe der ſelbſtgenügſamen Kritik, aus keinem abſtrakten, ſelbſtgemachten Intereſſe, ſondern aus einem maſſenhaften, wirklichen, hiſtoriſchen Intereſſe, aus einem Intereſſe, das es weiter als zur Kritik, nämlich

zur Kriſe bringen wird. Proudhon ſchreibt nicht nur im Intereſſe der Proletarier; er ſelbſt iſt Proletarier, Ouvrier. Sein Werk iſt ein wiſſenſchaftliches Manifeſt des franzöſiſchen Proletariats und hat daher eine ganz andre hiſtoriſche Bedeutung als das literariſche Machwerk irgend eines kritiſchen Kritikers.

„Proudhon ſchreibt im Intereſſe derer, die nichts haben; Haben und nichts haben ſind ihm abſolute Kategorien. Das Haben iſt ihm das Höchſte, weil ihm zugleich das Nichthaben als höchſter Gegenſtand des Nachdenkens daſteht. Jeder Menſch ſoll haben, aber gleich viel wie der Andre, meint Proudhon. Man bedenke aber, daß mir an dem, was ich habe, nur das intereſſant iſt, was ich ausſchließlich, was ich mehr habe als der Andre. Bei der Gleichheit wird mir das Haben und die Gleichheit ſelber etwas Gleichgültiges.“

Nach Herrn Edgar ſind Haben und Nichthaben für Proudhon abſolute Kategorien. Die kritiſche Kritik erblickt überall nur Kategorien. So ſind nach Herrn Edgar Haben und Nichthaben, Arbeitslohn, Beſoldung, Noth und Bedürfniß, Arbeit für das Bedürfniß, nichts anders als Kategorien.

Wenn die Geſellſchaft ſich nur von den Kategorien des Habens und Nichthabens zu befreien hätte, wie leicht würde ihr jeder ſelbſt noch ſchwächere Dialektiker als Herr Edgar die „Ueberwindung“ und „Aufhebung“ dieſer Kategorien machen! Herr Edgar unterſtellt dies auch als eine ſolche Kleinigkeit, daß er es nicht einmal der Mühe werth achtet, dem Proudhon gegenüber ſogar nur eine Erklärung der Kategorien des Habens und Nichthabens zu

geben. Da aber das Nichthaben nicht bloß eine Kategorie, sondern eine ganz trostlose Wirklichkeit ist, da der Mensch, der nichts hat, heut zu Tage nichts ist, da er, wie von der Existenz überhaupt, so noch mehr von einer menschlichen Existenz abgeschnitten ist, da der Zustand des Nichthabens der Zustand der völligen Trennung des Menschen von seiner Gegenständlichkeit ist, so scheint das Nichthaben durchaus berechtigt, als höchster Gegenstand des Nachdenkens für Proudhon dazustehn, um so mehr, je weniger man vor ihm und den socialistischen Schriftstellern überhaupt über diesen Gegenstand nachgedacht hatte. Das Nichthaben ist der verzweifeltste Spiritualismus, eine völlige Unwirklichkeit des Menschen, eine völlige Wirklichkeit des Unmenschen, ein sehr positives Haben, ein Haben von Hunger, von Kälte, von Krankheiten, von Verbrechen, von Erniedrigung, von Hebetismus, von aller Unmenschlichkeit und Widernatürlichkeit. Jeder Gegenstand aber, der zum ersten Mal mit dem vollen Bewußtsein seiner Wichtigkeit zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird, steht als höchster Gegenstand des Nachdenkens da.

Daß Proudhon das Nichthaben und die alte Weise des Habens aufheben will, ist ganz identisch damit, daß er das praktisch entfremdete Verhältniß des Menschen zu seinem gegenständlichen Wesen, daß er den nationalökonomischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung aufheben will. Weil aber seine Kritik der Nationalökonomie noch in den Voraussetzungen der Nationalökonomie befangen ist, so wird die Wiederaneignung der gegenständlichen Welt selbst noch unter der nationalökonomischen Form des Besitzes gefaßt.

Proudhon ſtellt nämlich nicht, wie die kritiſche Kritik ihn thun läßt, dem Nichthaben das Haben, ſondern der alten Weiſe des Habens, dem Privateigenthum, den Beſitz gegenüber. Den Beſitz erklärt er für eine „geſellſchaftliche Funktion.“ In einer Funktion aber iſt es nicht das „Intereſſante“, den Andern „auszuſchließen,“ ſondern meine eignen Weſenskräfte zu bethätigen und zu verwirklichen.

Es iſt Proudhon nicht gelungen, dieſem Gedanken eine entſprechende Ausführung zu geben. Die Vorſtellung des „gleichen Beſitzes“ iſt der nationalökonomiſche, alſo ſelbſt noch entfremdete Ausdruck dafür, daß der Gegenſtand als Sein für den Menſchen, als gegenſtändliches Sein des Menſchen, zugleich das Daſein des Menſchen für den andern Menſchen, ſeine menſchliche Beziehung zum andern Menſchen, das geſellſchaftliche Verhalten des Menſchen zum Menſchen iſt. Proudhon hebt die nationalökonomiſche Entfremdung innerhalb der nationalökonomiſchen Entfremdung auf.

Charakteriſirende Ueberſetzung No. III.

Der kritiſche Proudhon beſitzt auch einen kritiſchen Eigenthümer, nach deſſen „eigenem Geſtändniß die, welche für ihn arbeiten mußten, verloren, was er ſich aneignete.“ Der maſſenhafte Proudhon ſpricht zum maſſenhaften Eigenthümer: „Du haſt gearbeitet! ſollteſt du nie Andre für dich haben arbeiten laſſen? Wie haben ſie alſo,

während sie für dich arbeiteten, verloren, was du zu erwerben gewußt hast, während du nicht für sie arbeitetest?"

Der kritische Proudhon läßt den Say unter „richesse naturelle" „natürliche Besitzthümer" verstehen, obgleich Say, um jeden Irrthum abzuschneiden, im Epitomé zu seinem Traité d'économie politique ausdrücklich erklärt, daß er unter richesse weder Eigenthum noch Besitzthum, sondern eine „Summe von Werthen" versteht. Natürlich, wie der kritische Proudhon durch Herrn Edgar reformirt wird, so reformirter seinerseits wieder den Say. So „folgert" nach ihm Say „sogleich auf ein Recht," sich „ein Feld als Eigenthum zu nehmen", weil die Ländereien leichter anzueignen sind als Luft und Wasser. Say, weit entfernt aus der größern Möglichkeit der Aneignung des Grund und Bodens auf ein Eigenthumsrecht an demselben zu folgern, sagt vielmehr ausdrücklich: „Les droits des propriétaires de terres — remontent à une spoliation." (Traité d'écon. polit. édit. III. T. I. p. 136, Nota.) Deswegen bedarf es nach Say des „concours de la législation" und des „droit positif" zur Gründung des Rechts am Grundeigenthum. Der wirkliche Proudhon läßt den Say nicht „sogleich" aus der leichtern Aneignung des Grund und Bodens das Recht des Grundeigenthums folgern, er wirft ihm vor, daß er die Möglichkeit statt des Rechts gelten lasse und die Frage nach der Möglichkeit mit der Frage nach dem Recht verwechsle: „Say prend la possibilité pour le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt approprié que la mer et les airs; on veut savoir, en vertu de quel droit l'homme s'est aproprié cette richesse."

Der kritiſche Proudhon fährt fort: „Hierzu iſt nur zu bemerken, daß mit Aneignung eines Stück Landes auch die übrigen Elemente Luft, Waſſer, Feuer angeeignet werden: terra, aqua, aere et igne interdicti sumus.“

Weit entfernt daß der wirkliche Proudhon „nur“ dies bemerkt hat, ſagt er vielmehr, daß er nebenbei (en passant) auf die Apropriation von Luft und Waſſer „aufmerkſam“ macht. Bei dem kritiſchen Proudhon findet ſich die römiſche Bannformel auf eine unbegreifliche Weiſe ein. Er vergißt zu ſagen, wer die „wir“ ſind, die interdicirt ſind. Der wirkliche Proudhon redet die Nicht-Eigenthümer an: „Proletarier .... das Eigenthum ercommunicirt uns, terra etc. interdicti sumus.“

Der kritiſche Proudhon polemiſirt gegen Charles Comte wie folgt:

„Charles Comte meint, der Menſch bedürfe, um zu leben, der Luft, der Nahrung, der Kleidung. Einige dieſer Dinge, wie Luft und Waſſer, ſeien unerſchöpflich, bleiben alſo immer Gemeineigenthum, andere ſeien in geringerer Maſſe vorhanden, und würden Privateigenthum. Charles Comte beweiſt alſo von den Begriffen der Begrenztheit und Unbegrenztheit aus; er wäre vielleicht zu einem andern Reſultat gekommen, wenn er die Begriffe der Entbehrlichkeit und Unentbehrlichkeit zu Hauptkategorien gemacht hätte.“

Welch kindiſche Polemik des kritiſchen Proudhon! Er muthet dem Charles Comte zu, die Kategorien, von denen aus er beweiſt, aufzugeben und zu andern Kategorien überzuſpringen, um nicht zu ſeinen eignen Reſultaten, ſondern „vielleicht“ zu den Reſultaten des kritiſchen Proudhon zu kommen.

Der wirkliche Proudhon ſtellt keine ähnlichen Zumuthungen an Charles Comte; er findet ihn nicht ab mit einem „Vielleicht," er ſchlägt ihn mit ſeinen eignen Kategorien.

Charles Comtes, ſagt Proudhon, geht aus von der Unentbehrlichkeit der Luft, der Nahrung und für gewiſſe Klimate der Kleidung, nicht um zu leben, ſondern um nicht aufzuhören zu leben. Um ſich zu erhalten, bedarf der Menſch daher (nach Charles Comte) unaufhörlich der Aneignung von Sachen verſchiedener Art. Dieſe Sachen exiſtiren nicht alle in demſelben Verhältniß. „Das Licht der Himmelskörper, Luft, Waſſer, ſind in ſo großer Quantität vorhanden, daß der Menſch ſie nicht merklich vermehren oder vermindern kann; Jeder kann ſich daher ſo viel von ihnen aneignen, als ſeine Bedürfniſſe erheiſchen, ohne in etwas dem Genuſſe der Andern zu ſchaden." Proudhon geht nun von Comte's eignen Beſtimmungen aus. Zunächſt beweist er ihm, daß die Erde ebenfalls ein Gegenſtand des erſten Bedürfniſſes iſt, deſſen Nutznießung alſo Jedem freiſtehen muß, innerhalb der Klauſel des Comte nämlich: „ohne dem Genuſſe des Andern zu ſchaden." Warum iſt die Erde alſo zum Privateigenthum geworden? Charles Comte antwortet, weil ſie nicht unbegrenzt iſt. Er mußte aber im Gegentheil ſchließen: weil ſie begrenzt iſt, kann ſie nicht angeeignet werden. Aus der Aneignung von Luft und Waſſer geht für Keinen ein Schaden hervor, weil immer genug davon übrig bleibt, weil ſie unbegrenzt ſind. Die willkührliche Aneignung der Erde dagegen ſchadet dem Genuß des Andern, eben weil die Erde begrenzt iſt. Ihr Genuß muß alſo im all-

gemeinen Intereſſe geregelt werden. Die Beweisführung von Charles Comte beweist gegen ſeine Theſe.

„Charles Comte," ſo deducirt Proudhon (nämlich der kritiſche Proudhon) „geht von der Anſicht aus, daß eine Nation Eigenthümerin eines Landes ſein kann, während man doch, wenn das Eigenthum das Recht zu brauchen und zu mißbrauchen mit ſich führt — jus utendi et abutendi re sua — auch einer Nation nicht das Recht, ein Land zu brauchen und zu mißbrauchen, zuſprechen kann."

Der wirkliche Proudhon ſpricht nicht von dem jus utendi et abutendi, was das Eigenthumsrecht „mit ſich führe." Er iſt zu maſſenhaft, um von dem Eigenthumsrecht zu ſprechen, welches das Eigenthumsrecht mit ſich führt. Das jus utendi et abutendi re sua iſt nämlich das Eigenthumsrecht ſelbſt. Proudhon ſpricht daher direkt einem Volk das Eigenthumsrecht auf ſein Territorium ab. Denen, welche dies übertrieben finden, erwiedert er, daß von dem eingebildeten Recht des Nationaleigenthums zu allen Epochen die Oberherrlichkeit, Tribute, Regalien, Frohnden ꝛc. hergeleitet wurden.

Der wirkliche Proudhon deducirt gegen Charles Comte wie folgt: Comte will entwickeln, wie das Eigenthum entſteht und beginnt damit, eine Nation als Eigenthümerin voraus zu ſetzen, er fällt in die petitio principii. Er läßt den Staat Ländereien verkaufen, er läßt einen Induſtriellen dieſe Güter kaufen, d. h. er unterſtellt die Eigenthumsverhältniſſe, die er beweiſen will.

Der kritiſche Proudhon wirft das franzöſiſche Decimalſyſtem über den Haufen. Er behält den Franc bei, ſetzt aber an die Stelle des Centime den „Dreier."

„Wenn ich," ſetzt Proudhon (der kritiſche Proudhon) hinzu, „ein Stück Land abtrete, ſo beraube ich mich nicht bloß einer Erndte, ſondern ich entziehe meinen Kindern und Kindeskindern ein bleibend Gut. Der Boden hat nicht bloß heute einen Werth, er hat auch einen Fähigkeits- und Zukunftswerth."

Der wirkliche Proudhon ſpricht nicht davon, daß der Boden nicht bloß heute, ſondern auch morgen einen Werth hat; er ſtellt den vollen, gegenwärtigen Werth dem Fähigkeits- und Zukunftswerth entgegen, der von meiner Geſchicklichkeit, den Boden zu verwerthen, abhängt. Er ſagt: „Zerſtört die Erde, oder was für euch daſſelbe iſt, verkauft ſie: ihr entäußert euch nicht nur einer, zweier, oder mehrerer Erndten, ſondern ihr vernichtet alle Produkte, welche ihr davon ziehen konntet, ihr, eure Kinder und Kindeskinder." Es handelt ſich für Proudhon nicht darum, den Gegenſatz zwiſchen einer Erndte und dem bleibenden Gut hervorzuheben — auch das Geld, das ich für den Acker löſe, kann als Kapital zu einem „bleibenden Gute" werden — ſondern von dem Gegenſatz des gegenwärtigen Werths und des Werths den der Boden durch eine fortdauernde Bebauung erhalten kann.

„Der neue Werth, ſagt Charles Comte, den ich einer Sache durch meine Arbeit beilege, iſt mein Eigenthum." Proudhon (der kritiſche Proudhon) will ihn auf folgende Weiſe widerlegen: Da müßte alſo der Menſch aufhören, Eigenthümer zu ſein, ſo wie er zu arbeiten aufhört. Das Eigenthum des Produkts kann nimmermehr das Eigenthum „des zu Grunde liegenden Stoffes mit ſich führen."

Der wirkliche Proudhon:

„Der Arbeiter mag sich die Produkte seiner Arbeit aneignen, aber ich begreife nicht daß das Eigenthum der Produkte das der Materie nach sich zieht. Der Fischer der an demselben Ufer mehr Fische als die übrigen Fischer zu fangen weiß, wird er durch diese Geschicklichkeit Eigenthümer des Striches, worin er fischt? Wurde die Geschicklichkeit eines Jägers jemals als ein Eigenthumstitel auf das Wild eines Kantons betrachtet? Aehnlich verhält es sich mit dem Ackerbauer. Um den Besitz in Eigenthum zu verwandeln ist noch eine andere Bedingung nöthig, als die bloße Arbeit, sonst würde der Mensch aufhören Eigenthümer zu sein, sobald er aufhören würde Arbeiter zu sein". Cessante causa, cessat effectus. Wenn der Eigenthümer nur als Arbeiter Eigenthümer ist, so hört er auf Eigenthümer zu sein, sobald er aufhört Arbeiter zu sein. „Nach dem Gesetz ist es daher die Verjährung, welche das Eigenthum schafft; die Arbeit ist nur das sinnfällige Zeichen, der materielle Akt, wodurch die Occupation sich kundthut."

„Das System der Aneignung durch die Arbeit", fährt Proudhon fort, „widerspricht also dem Gesetz; und wenn die Anhänger dieses Systems sich desselben zu bedienen vorschützen um die Gesetze zu erklären, so widersprechen sie sich selbst." Wenn ferner nach dieser Meinung z. B. die Urbarmachung des Landes „das vollständige Eigenthum desselben schafft", so ist das eine petitio principii. Faktisch ist es, daß eine neue produktive Fähigkeit der Materie geschaffen ist. Zu beweisen wäre eben, daß damit das Eigenthum der Materie selbst geschaffen ist. Die Materie selbst hat der Mensch nicht

geſchaffen. Er ſchafft ſogar jede produktive Fähigkeit der Materie nur unter der Vorausſetzung der Materie.

Der kritiſche Proudhon macht den Grachus Babeuf zum Partheigänger der Freiheit, bei dem maſſenhaften Proudhon iſt es ein Partheigänger der Gleichheit (partisan de l'égalité).

Der kritiſche Proudhon, der das Honorar Homers für die Iliade tariren ſoll, ſagt: „das Honorar welches ich dem Homer gebe und das, was er mir leiſtet, ſoll gleich ſein. Wie iſt der Werth ſeiner Leiſtung zu beſtimmen?“ Der kritiſche Proudhon iſt zu ſehr über die nationalökonomiſchen Kleinigkeiten erhaben, um zu wiſſen daß der Werth einer Sache und das was ſie einem Andern leiſtet, ſehr verſchiedne Dinge ſind. Der wirkliche Proudhon ſagt: „Das Honorar des Dichters ſoll gleich ſein ſeinem Produkt, welches iſt alſo der Werth dieſes Produkts?“ Der wirkliche Proudhon unterſtellt, daß die Iliade einen unendlichen Preis (oder Tauſchwerth, prix), der kritiſche, daß ſie einen unendlichen Werth habe. Der wirkliche Proudhon ſtellt den Werth der Iliade, ihren Werth im nationalökonomiſchen Sinne (valeur intrinsèque), ihrem Tauſchwerth (valeur échangeable), der kritiſche Proudhon ihrem „innern Werth“, nämlich ihrem Werth als Gedicht, den „Werth für den Umtauſch“ entgegen.

Der wirkliche Proudhon: „Zwiſchen einer materiellen Belohnung und dem Talent exiſtirt kein gemeinſchaftliches Maaß. In dieſer Beziehung iſt die Lage aller Producenten gleich. Folglich iſt jede Vergleichung unter ihnen, und jede Vermögens-Claſſification unmöglich.“ (Entre une récompense matérielle et le talent il n'existe pas de com-

mune mesure: sous ce rapport la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortune est impossible.")

Der kritiſche Proudhon: „Relativer Weiſe iſt das Verhältniß der Producenten gleich. Das Talent kann nicht materiell aufgewogen werden .... Jede Vergleichung der Producenten unter einander, jede äußerliche Auszeichnung iſt unmöglich."

Bei dem kritiſchen Proudhon muß „der Mann der Wiſſenſchaft ſich gleichfühlen in der Geſellſchaft, weil ſein Talent und ſeine Einſicht nur ein Produkt der geſellſchaftlichen Einſicht ſind." Der wirkliche Proudhon ſpricht nirgends von den Gefühlen des Talents. Er ſagt, das Talent müſſe ſich beugen unter das geſellſchaftliche Niveau. Er behauptet eben ſo wenig daß der Mann von Talent nur ein Produkt der Geſellſchaft ſei, er behauptet vielmehr: „Der Mann von Talent hat dazu beigetragen in ſich ſelbſt ein nützliches Werkzeug zu produciren .... es gibt in ihm ein freier Arbeiter und ein accumulirtes geſellſchaftliches Kapital."

Der kritiſche Proudhon fährt fort: „Er muß überdies der Geſellſchaft dankbar ſein dafür, daß ſie ihn, damit er der Wiſſenſchaft obliegen könne, von den übrigen Arbeiten entbindet."

Der wirkliche Proudhon nimmt nirgends zu der Dankbarkeit des Mannes von Talent ſeine Zuflucht. Er ſagt:

„Der Künſtler, der Gelehrte, der Poet empfangen ihre gerechte Belohnung dadurch allein, daß die Geſellſchaft ihnen erlaubt ſich ausſchließlich der Wiſſenſchaft und der Kunſt hinzugeben."

, Schließlich bringt der kritische Proudhon das Wunder zuwege, daß eine Gesellschaft von 150 Arbeitern einen „Marschall," also wohl auch eine Armee erhalten kann. Bei dem wirklichen Proudhon ist der Marschall ein „Hufschmied" (maréchal).

Kritische Randglosse No. IV.

„Wenn er (Proudhon) einmal den Begriff des Salärs beibehält, wenn er einmal in der Gesellschaft eine Einrichtung sieht, die uns zu arbeiten giebt und uns dafür bezahlt, so kann er die Zeit um so weniger als das Maaß für die Bezahlung annehmen, als er kurz vorher, dem Hugo Grotius beistimmend, durchführt, daß die Zeit in Beziehung auf die Geltung eines Gegenstandes gleichgültig sei."

Hier ist der einzige Punkt, wo die kritische Kritik den Versuch macht, ihre Aufgabe zu lösen und dem Proudhon nachzuweisen, daß er vom nationalökonomischen Standpunkt aus falsch gegen die Nationalökonomie oppirt. Hier blamirt sie sich in wahrhaft kritischer Weise.

Proudhon hatte mit Hugo Grotius übereinstimmend entwickelt, die Verjährung sei kein Titel um den Besitz in Eigenthum, um ein „Rechtsprinzip" in ein anderes zu verwandeln, so wenig wie die Zeit die Wahrheit, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind, in die Wahrheit, daß sie gleich drei rechten sind, verwandeln kann. „Ihr werdet es nie zu Stande bringen", ruft Proudhon aus, „daß die Zeit-Dauer, die durch sich selbst nichts schafft, nichts wechselt, nichts modificirt, den Nutznießer in einen Eigenthümer verwandeln kann."

Herr Edgar ſchließt: Weil Proudhon ſagte, die bloße Zeitdauer könne ein Rechtsprinzip nicht in ein anderes verwandeln, ſie könne überhaupt für ſich nichts wechſeln, nichts modificiren, darum begeht er eine Inconſequenz, wenn er die Arbeitszeit zum Maaß des nationalökonomiſchen Werthes des Arbeitsprodukts macht. Es gelingt Herrn Edgar, dieſe kritiſch-kritiſche Bemerkung zu Stande zu bringen dadurch, daß er „valeur" mit „Geltung" überſetzt und ſo auf die Geltung eines Rechtsprinzips, wie auf den kommerziellen Werth eines Arbeitsprodukts in demſelben Sinne anwenden kann. Es gelingt ihm, indem er die leere Zeitdauer mit der erfüllten Arbeitszeit identificirt. Wenn Proudhon geſagt hätte, die Zeit könne eine Mücke nicht in einen Elephanten verwandeln, ſo könnte die kritiſche Kritik mit demſelben Recht ſchließen: alſo darf er die Arbeitszeit nicht zum Maaß des Arbeitslohnes machen.

Daß die Arbeitszeit, welche die Produktion eines Gegenſtandes koſtet, zu den Produktionskoſten des Gegenſtandes gehört, daß die Produktionskoſten eines Gegenſtandes das ſind, was er koſtet, wofür er alſo von den Einflüſſen der Konkurrenz abſtrahirt verkauft werden kann, dieſer Einſicht muß ſelbſt die kritiſche Kritik ſich bemächtigen können. Bei den Nationalökonomen gehört außer der Arbeitszeit und dem Material der Arbeit zu den Produktionskoſten auch noch die Rente des Grundeigenthümers, wie Zinſen und Gewinn des Kapitaliſten. Letztere fallen bei Proudhon fort, weil das Privateigenthum bei ihm fortfällt. Es bleiben alſo nur noch die Arbeitszeit und die Auslagen übrig. Proudhon, indem er die Arbeitszeit, das unmittelbare Daſein der menſchlichen Thätigkeit als Thätigkeit,

zum Maaß des Arbeitslohnes und der Werthbestimmung des Produkts macht, macht die menschliche Seite zum Entscheidenden, wo in der alten Nationalökonomie die sachliche Macht des Kapitals und des Grundeigenthums Entschied, d. h. Proudhon setzt in noch nationalökonomischer, darum widerspruchsvoller Weise den Menschen wieder in seine Rechte ein. Wie richtig er vom Standpunkt der Nationalökonomie aus verfährt, mag man daraus ersehn, daß der Stifter der neuen Nationalökonomie, Adam Smith, gleich auf den ersten Seiten seines Werks: „An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations" entwickelt, daß vor der Erfindung des Privateigenthums, also unter der Voraussetzung der Nichtexistenz des Privateigenthums, die Arbeitszeit das Maaß des Arbeitslohns und des von ihm noch nicht unterschiedenen Werthes des Arbeitsprodukts war.

Die kritische Kritik unterstelle aber selbst einen Augenblick, Proudhon sei nicht von der Voraussetzung des Arbeitslohnes ausgegangen. Glaubt sie, daß jemals die Zeit, welche die Produktion eines Gegenstands erfordert, nicht ein wesentliches Moment in der „Geltung" des Gegenstandes sein, glaubt sie, daß die Zeit ihre Kostbarkeit verlieren werde?

In Bezug auf die unmittelbar materielle Produktion wird die Entscheidung, ob ein Gegenstand producirt werden soll oder nicht, d. h. die Entscheidung über den Werth des Gegenstandes, wesentlich von der Arbeitszeit abhängen, die seine Produktion kostet. Denn von der Zeit hängt es ab, ob die Gesellschaft die Zeit hat, sich menschlich auszubilden.

Und ſelbſt, was die geiſtige Produktion betrifft, muß ich nicht, wenn ich anders verſtändig verfahre, bei dem Umfang, der Anlage und dem Plan eines geiſtigen Werk's die Zeit, die zu ſeiner Produktion erforderlich iſt, in Anſchlag bringen? Ich ſetze mich ſonſt wenigſtens der Gefahr aus, daß mein Gegenſtand in der Idee nie zu einem Gegenſtand in der Wirklichkeit wird, alſo nur den Werth eines imaginären Gegenſtandes d. h. einen imaginären Werth ſich erwerben kann.

Die Kritik der Nationalökonomie auf nationalökonomiſchem Standpunkte erkennt alle Weſensbeſtimmungen der menſchlichen Thätigkeit an, aber nur in entfremdeter, entäußerter Form, wie ſie hier z. B. die Bedeutung der Zeit für die menſchliche Arbeit in ihre Bedeutung für den Arbeitslohn, für die Lohnarbeit verwandelt.

Herr Edgar fährt fort:

„Damit nun das Talent gezwungen werde, jenes Maaß anzunehmen, mißbraucht Proudhon den Begriff des freien Handels und behauptet, der Geſellſchaft und ihren einzelnen Mitgliedern ſtehe ja das Recht zu, die Erzeugniſſe des Talents zurückzuweiſen.“

Dem Talent, das auf nationalökonomiſchem Grund und Boden bei den Fourrieriſten und St. Simoniſten übertriebene Honorarforderungen macht, und ſeine Einbildung von ſeinem unendlichen Werth als Maaß an den Tauſchwerth ſeiner Produkte anlegt, antwortet Proudhon ganz ſo, wie die Nationalökonomie jeder Prätention eines Preiſes, der ſich weit über den ſogenannten natürlichen Preis, d. h. über die Produktionskoſten des dargebotenen Gegenſtands erheben will, antwortet — durch den freien

Handel. Nur mißbraucht Proudhon nicht dieses Verhältniß im Sinn der Nationalökonomie, er unterstellt vielmehr als wirklich, was bei den Nationalökonomen nur nominell und illusorisch ist, die Freiheit der kontrahirenden Theile.

Charakterisirende Uebersetzung No. IV.

Der kritische Proudhon reformirt schließlich die französische Gesellschaft, indem er eben so sehr die franz. Proletarier, als die franz. Bourgeoisie umschafft.

Den franz. Proletariern spricht er die „Kraft" ab, weil der wirkliche Proudhon ihnen den Mangel an Tugend (vertu) vorwirft. Er macht ihre Geschicklichkeit zur Arbeit zu einer problematischen Geschicklichkeit — „ihr seid vielleicht zur Arbeit geschickt" — weil der wirkliche Proudhon ihr Geschick zur Arbeit unbedingt anerkennt. (Prompt au travail vous êtes etc.) Er verwandelt die französischen Bourgeois in geistlose Bürger, wo der wirkliche Proudhon die unedlen bourgeois (bourgeois ignobles) den gebrandmarkten Edeln (nobles flétris) entgegenstellt. Er verwandelt den bourgeois aus einem Juste-milieu-Bürger (bourgeois juste-milieu) in „unsere guten Bürger" wofür sich die franz. Bourgeoisie bei ihm bedanken mag. Wo der wirkliche Proudhon daher den „bösen Willen" (la malveillance de nos bourgeois) der franz. bourgeois „wachsen" läßt, läßt er consequenter Weise die „Sorglosigkeit unserer Bürger" wachsen. Der bourgeois des wirklichen Proudhon ist so wenig sorglos, daß er sich selbst zuruft:

„n'ayons pas peur! n'ayons pas peur!" So ſpricht Einer, der ſich die Furcht und die Sorge wegräſonniren will.

Die kritiſche Kritik hat in der Schöpfung des kritiſchen Proudhon durch die Ueberſetzung des wirklichen Proudhon der Maſſe offenbart, was eine kritiſch vollendete Ueberſetzung iſt. Sie hat eine Anweiſung gegeben zu der „Ueberſetzung wie ſie ſein ſoll." Sie bekämpft daher mit Recht die ſchlechten, maſſenhaften Ueberſetzungen:

„Das deutſche Publikum will die buchhändleriſche Waare zu einem Spottpreiſe, der Verleger will alſo eine billige Ueberſetzung, der Ueberſetzer will bei ſeiner Arbeit nicht verhungern, er kann ſie ſogar nicht mit reiflicher Bedächtigkeit (mit aller Ruhe des Erkennens) machen, weil der Verleger durch ſchnelle Lieferung der Ueberſetzungen Concurrenten den Rang ablaufen muß; ja ſogar der Ueberſetzer muß die Concurrenz fürchten, muß fürchten daß ein Anderer ſich erbiete, die Waare billiger und ſchneller herzuſtellen — und ſo dictirt er ſein Manuſcript irgend einem armen Schreiber friſch drauf los, — und zwar dictirt er ſo ſchnell wie möglich, damit er nicht den nach Stunden gezahlten Schreiberlohn umſonſt gebe, — überfroh wenn er am nächſten Tag den mahnenden Setzer gehörig befriedigen kann. Uebrigens ſind die Ueberſetzungen, mit denen man uns überfluthet, nur ein Ausdruck der jetzigen Impotenz der deutſchen Literatur" ꝛc. (Heft VIII. p. 54. Allgem. Literat. Zeitung.)

Kritische Randglosse No. V.

„Dem Beweise für die Unmöglichkeit des Eigenthums, welchen Proudhon daraus führt, daß die Menschheit sich besonders durch das Zinsen- und Profitsystem und durch die Unverhältnißmäßigkeit der Consumtion zur Produktion aufzehre, fehlt das Gegenstück, die Aufweisung nämlich, daß das Privateigenthum historisch möglich sei."

Die kritische Kritik besitzt den glücklichen Instinkt auf Proudhon's Entwicklungen über das Zinsen- und Profitsystem u. s. w., d. h. auf die bedeutendsten Entwickelungen Proudhon's nicht einzugehn. An diesem Punkte kann nämlich die Kritik Proudhon's auch selbst zum Schein nicht mehr geliefert werden, ohne ganz positive Kenntnisse über die Bewegung des Privateigenthums. Die kritische Kritik sucht sich für ihre Ohnmacht durch die Bemerkung zu entschädigen, daß Proudhon nicht den Beweis für die historische Möglichkeit des Eigenthums geliefert hat. Warum verlangt die nichts als Worte gebende Kritik, daß Andere ihr Alles geben?

„Proudhon beweist die Unmöglichkeit des Eigenthums daraus, daß der Arbeiter sein Produkt aus dem Lohn seiner Arbeit nicht wiederkaufen könne. Proudhon gibt nicht den erschöpfenden Grund hiefür an, indem er das Wesen des Kapitals verbeibolt. Der Arbeiter kann sein Produkt nicht wiederkaufen, weil es stets ein gemeinschaftliches, er selbst aber nichts als ein einzelner bezahlter Mensch ist."

Herr Edgar hätte im Gegensatz zur Proudhon'schen Deduktion sich noch erschöpfender dahin äußern können, daß der Arbeiter sein Produkt nicht wiederkaufen kann, weil

er es überhaupt wiederkaufen muß. In der Bestimmung des Kaufens ist es schon enthalten, daß er sich zu seinem Produkt als einem ihm abhanden gekommenen, entfremdeten Gegenstand verhält. Der erschöpfende Grund des Herrn Edgar erschöpft unter anderen nicht, warum der Kapitalist, der selbst nichts als ein einzelner Mensch und dazu ein durch den Profit und die Zinsen bezahlter Mensch ist, nicht nur das Produkt der Arbeit, sondern noch mehr als dieses Produkt wiederkaufen kann. Um dies zu erklären, wird Herr Edgar das Verhältniß von Arbeit und Kapital erklären, d. h. das Wesen des Kapitals herbeiholen müssen.

Die angeführte kritische Stelle zeigt in der sinnfälligsten Weise, wie die kritische Kritik das, was sie so eben aus einem Schriftsteller gelernt hat, sogleich benutzt, um es als selbsterfundene Weisheit gegen denselben Schriftsteller mit einer kritischen Wendung geltend zu machen. Aus Proudhon selbst hat nämlich die kritische Kritik den von Proudhon nicht angegebenen und von Herrn Edgar angegebenen Grund geschöpft. Proudhon sagt:

„Divide et impera ..... trennt die Arbeiter von einander und es ist sehr möglich, daß der Taglohn, der jedem Einzelnen gezahlt wird, den Werth jeden individuellen Produkts übersteigt; aber das ist es nicht, worum es sich handelt .... Wenn ihr alle individuellen Kräfte gezahlt habt, so habt ihr noch nicht die Kollektivkraft gezahlt."

Proudhon machte zuerst darauf aufmerksam, daß die Summe der Salaire der einzelnen Arbeiter, selbst wenn jede individuelle Arbeit vollständig bezahlt würde, nicht die Kollektivkraft zahlt, welche sich in ihrem Produkt vergegen-

ständigt, daß also der Arbeiter nicht als ein Theil der gemeinschaftlichen Arbeitskraft bezahlt wird, was Herr Edgar dahin travestirt, daß der Arbeiter nichts als ein Einzelner, bezahlter Mensch ist. Die kritische Kritik macht also einen allgemeinen Gedanken Proudhons gegen die weitere konkrete Entwicklung geltend, die derselbe Proudhon demselben Gedanken giebt. Sie bemächtigt sich dieses Gedankens in kritischer Weise und spricht in folgendem Satze das Geheimniß des kritischen Socialismus aus:

„Der heutige Arbeiter denkt nur an sich, d. h. er läßt sich für seine Person bezahlen. Er selber ist es, der die ungeheure und unermeßliche Kraft, welche aus seinem Zusammenwirken mit andern Kräften entsteht, nicht in Anschlag bringt."

Der kritischen Kritik zufolge liegt das ganze Uebel nur am „Denken" der Arbeiter. Nun haben zwar die englischen und französischen Arbeiter Associationen gebildet, in welchen nicht nur ihre unmittelbaren Bedürfnisse als Arbeiter, sondern ihre Bedürfnisse als Menschen den Gegenstand ihrer wechselseitigen Belehrung bilden, worin sie überdem ein sehr gründliches und umfassendes Bewußtsein über die „ungeheure" und „unermeßbare" Kraft äußern, welche aus ihrem Zusammenwirken entsteht. Aber diese massenhaften, kommunistischen Arbeiter, welche in den Ateliers von Manchester und Lyon z. B. thätig sind, glauben nicht durch „reines Denken" ihre Industrieherren und ihre eigne praktische Erniedrigung wegräsonniren zu können. Sie empfinden sehr schmerzlich den Unterschied zwischen Sein und Denken, zwischen Bewußtsein und Leben.

Sie wiſſen, daß Eigenthum, Kapital, Geld, Lohnarbeit u. dgl. durchaus keine ideellen Hirngeſpinnſte, ſondern ſehr praktiſche, ſehr gegenſtändliche Erzeugniſſe ihrer Selbſtentfremdung ſind, die alſo auch auf eine praktiſche, gegenſtändliche Weiſe aufgehoben werden müſſen, damit nicht nur im Denken, im Bewußtſein, ſondern im maſſenhaften Sein, im Leben der Menſch zum Menſchen werde. Die kritiſche Kritik belehrt ſie dagegen, daß ſie in der Wirklichkeit aufhören Lohnarbeiter zu ſein, wenn ſie den Gedanken der Lohnarbeit im Gedanken aufheben, wenn ſie im Gedanken aufhören ſich als Lohnarbeiter zu gelten und dieſer überſchwenglichen Einbildung gemäß ſich nicht mehr für ihre Perſon bezahlen laſſen. Als abſolute Idealiſten, als ätheriſche Weſen können ſie hinterher auch natürlich vom Aether des reinen Gedankens leben. Die kritiſche Kritik belehrt ſie, daß ſie das wirkliche Kapital aufheben, wenn ſie die Kategorie des Kapitals im Denken überwältigen, daß ſie ſich wirklich verändern und zu wirklichen Menſchen machen, wenn ſie ihr „abſtraktes Ich“ im Bewußtſein verändern und jede wirkliche Veränderung ihres wirklichen Daſeins, die wirklichen Bedingungen ihres Daſeins, d. h. alſo ihres wirklichen Ichs, als eine unkritiſche Operation verſchmähen. Der „Geiſt,“ der in der Wirklichkeit nur Kategorien erblickt, reduzirt natürlich auch alle menſchliche Thätigkeit und Praxis auf den dialektiſchen Denkprozeß der kritiſchen Kritik. Eben das unterſcheidet ihren Socialismus von dem maſſenhaften Socialismus und Communismus.

Nach ſeinen großen Entwicklungen muß Herr Edgar natürlich der Kritik Proudhon's „das Bewußtſein abſprechen.“

„Proudhon will aber auch praktisch sein.“ „Er glaubt eben erkannt zu haben.“ „Und doch,“ ruft die Ruhe des Erkennens triumphirend aus, „wir müssen ihm auch jetzt noch die Ruhe des Erkennens absprechen.“ „Wir nehmen einige Stellen, um zu zeigen, wie wenig er seine Stellung zur Gesellschaft durchdacht hat.“ Wir werden später noch einige Stellen aus den Werken der kritischen Kritik nehmen, (siehe die Armenbank und die Musterwirthschaft) um zu zeigen, wie sie die allerersten nationalökonomischen Verhältnisse noch nicht kennen gelernt, vielweniger durchdacht hat, und also mit dem ihr eigenthümlichen kritischen Takt sich dazu berufen fühlte, den Proudhon ihrer Beurtheilung zu unterwerfen.

Nachdem nun der kritischen Kritik als der Ruhe des Erkennens alle massenhaften „Gegensätze anheimgefallen“ sind, nachdem sie aller Wirklichkeit unter der Form von Kategorien sich bemächtigt und alle menschliche Thätigkeit in die spekulative Dialektik aufgelöst hat, werden wir sie aus der spekulativen Dialektik die Welt wiedererzeugen sehn. Es versteht sich, daß die Wunder der kritisch spekulativen Weltschöpfung, sollen sie anders nicht „entweiht“ werden, der profanen Masse nur unter der Form von Mysterien mitgetheilt werden können. Die kritische Kritik tritt daher in der Incarnation Wischnu-Szeliga als Geheimnißkrämer auf.

V. Kapitel.

Die „kritiſche Kritik" als Geheimnisskrämer, oder die „kritiſche Kritik" als Herr Szeliga.

Die „kritiſche Kritik" in der Incarnation Szeliga-Wiſchnu" liefert eine Apotheoſe der „Mystères de Paris." Eugen Sue wird für einen „kritiſchen Kritiker" erklärt. Sobald er dies erfährt, kann er ausrufen wie der Bourgeois gentilhomme im Molière: „Par ma foi, il y plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien: et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela."

Herr Szeliga ſchickt ſeiner Kritik einen äſthetiſchen Prolog voraus.

„Der äſthetiſche Prolog," erklärt die allgemeine Bedeutung des „kritiſchen" Epos und namentlich der Mystères de Paris dahin:

„Das Epos ſchafft den Gedanken, daß die Gegenwart an ſich nichts ſei, auch nicht bloß" — nichts, auch nicht bloß! — „die ewige Scheide zwiſchen Vergangenheit und Zukunft, ſondern" — nichts, auch nicht bloß, ſondern — „ſondern der immer wieder zuſammenzufügende Riß, der die Unſterblichkeit von der Vergänglichkeit trennt ..... Dies iſt die allgemeine Bedeutung der Geheimniſſe von Paris."

Der „äſthetiſche Prolog" behauptet ferner, daß „der Kritiker, wenn er wolle, auch Dichter ſein könne."

Herrn Szeliga's ganze Kritik wird dieſe Behauptung beweiſen. Sie iſt in allen ihren Momenten „Dichtung."

Sie ist auch ein Produkt der „freien Kunst," wie letztere von dem „ästhetischen Prolog" bestimmt wird, d. h. sie „erfindet ganz was Neues, absolut noch nie Dagewesenes."

Sie ist endlich sogar ein kritisches Epos, denn sie ist ein „immer wieder zusammenzufügender Riß," der die „Unsterblichkeit" — die kritische Kritik des Herrn Szeliga — von der „Vergänglichkeit," dem Roman des Herrn Eugen Sue, „trennt."

1) „Das Geheimniss der Verwilderung in der Civilisation" und „das Geheimniss der Rechtslosigkeit im Staate."

Feuerbach hat bekanntlich die christlichen Vorstellungen der Incarnation, der Dreieinigkeit, der Unsterblichkeit ꝛc., als das Geheimniß der Incarnation, das Geheimniß der Dreieinigkeit, das Geheimniß der Unsterblichkeit, gefaßt. Herr Szeliga faßt alle jetzigen Weltzustände als Geheimnisse. Wenn aber Feuerbach wirkliche Geheimnisse enthüllt hat, so verwandelt Herr Szeliga wirkliche Trivialitäten in Geheimnisse. Seine Kunst besteht nicht darin, das Verborgne zu enthüllen, sondern das Enthüllte zu verbergen.

So erklärt er die Verwilderung (die Verbrecher) innerhalb der Civilisation, wie die Rechtslosigkeit und Ungleichheit im Staat, für Geheimnisse. Die socialistische Literatur, welche diese Geheimnisse verrathen hat, ist also für Herrn Szeliga entweder ein Geheimniß geblieben, oder er möchte die bekanntesten Resultate derselben in das Privatgeheimniß der „kritischen Kritik" verwandeln.

Wir brauchen daher nicht auf Herrn Szeliga's Auseinanderſetzung über dieſe Geheimniſſe näher einzugehn. Wir heben nur einige Glanzpunkte hervor.

„Vor dem Geſetz und dem Richter iſt Alles gleich, Hoch und Niedrig, Reich und Arm. Dieſer Satz ſteht ganz oben an im Glaubensbekenntniß des Staats.“

Des Staats? Das Glaubensbekenntniß der meiſten Staaten beginnt im Gegentheil damit, Hoch und Niedrig, Reich und Arm vor dem Geſetz ungleich zu ſetzen.

„Der Steinſchneider Morel ſpricht in ſeiner naiven Rechtſchaffenheit das Geheimniß (nämlich das Geheimniß des Gegenſatzes von Arm und Reich) ſehr klar aus; er ſagt: wenn es die Reichen nur wüßten! wenn es die Reichen nur wüßten! das Unglück beſteht darin, daß ſie nicht wiſſen was Armuth iſt.“

Herr Szeliga weiß nicht, daß Eugen Sue aus Höflichkeit gegen die franz. Bourgeoisie einen Anachronismus begeht, wenn er das Motto der Bürger aus der Zeit Ludwig XIV: „Ah! si le roi le savait“! in der modificirten Form: „Ah si le riche le savait!“ dem Arbeiter Morel aus der Zeit der Charte vérité in den Mund legt. In England und Frankreich wenigſtens hat dies naive Verhältniß zwiſchen Reich und Arm aufgehört. Die wiſſenſchaftlichen Repräſentanten des Reichthums, die Nationalökonomen, haben hier eine ſehr détaillirte Einſicht in das phyſiſche und moraliſche Elend der Armuth verbreitet. Zum Erſatz haben ſie bewieſen, daß es bei dieſem Elend ſein Bewenden haben müſſe, weil es bei den heutigen Zuſtänden ſein Bewenden haben müſſe. Ja ſie haben in ihrer Sorglichkeit ſogar die Proportionen berechnet, worin die Ar-

muth zum Wohl des Reichthums und zu ihrem eignen Wohl sich durch Todesfälle decimiren muß.

Wenn Eugen Sue Kneipen, Schlupfwinkel und Sprache der Verbrecher schildert, so entdeckt Herr Szeliga das „Geheimniß," daß es dem „Verfasser" nicht um die Schilderung dieser Sprache und dieser Schlupfwinkel zu thun ist, sondern darum: „das Geheimniß der Triebfedern zum Bösen ꝛc. kennen zu lehren." „An den Orten des lebendigsten Verkehrs: . . . sind die Verbrecher ja gerade zu Hause."

Was würde ein Naturforscher dazu sagen, wenn man ihm bewiese, die Zelle der Biene interessire ihn nicht als Bienenzelle, sie sei kein Geheimniß für den, der sie nicht studirt hat, weil die Biene „ja grade" in der freien Luft und auf der Blume „erst recht zu Hause sei"? In den Schlupfwinkeln der Verbrecher und der Verbrechersprache spiegelt sich der Charakter des Verbrechers ab, sie sind ein Stück von seinem Dasein, ihre Schilderung gehört zu seiner Schilderung, wie die Schilderung der petite maison zur Schilderung der femme galante gehört.

Die Schlupfwinkel der Verbrecher sind ein solches „Geheimniß" nicht nur für die Pariser überhaupt, sondern sogar für die Pariser Polizei, daß noch in diesem Augenblicke helle und breite Straßen in der Cité gebrochen werden, um der Polizei diese Winkel zugänglich zu machen.

Endlich erklärt Eugen Sue selbst, daß er bei den obenerwähnten Schilderungen „sur la curiosité craintive" der Leser rechne. Herr Eugen Sue hat in allen seinen Romanen auf diese ängstliche Neugierde der Leser gerechnet. Man erinnere sich nur an Atar Gull, den Salamandre, Plick und Plock ꝛc.

2) Das Geheimniss der spekulativen Construction.

Das Geheimniß der kritischen Darstellung der Mystères de Paris ist das Geheimniß der *spekulativen*, der *Hegel'schen Construktion*. Nachdem Herr Szeliga die „Verwilderung innerhalb der Civilisation" und die Rechtslosigkeit im Staat für „Geheimnisse" erklärt, d. h. in die Kategorie: „*das Geheimniß*" aufgelöst hat, läßt er nun „das Geheimniß" seinen *spekulativen Lebenslauf* beginnen. Wenige Worte werden hinreichen um die spekulative Construktion im *Allgemeinen* zu charakterisiren. Die Behandlung der Mystères de Paris durch Herrn Szeliga wird die Anwendung im *Einzelnen* geben.

Wenn ich mir aus den wirklichen Aepfeln, Birnen, Erdbeeren, Mandeln, die allgemeine Vorstellung „*Frucht*" bilde, wenn ich weiter gehe und mir *einbilde*, daß meine aus den wirklichen Früchten gewonnene abstrakte Vorstellung: „*die Frucht*" ein außer mir existirendes Wesen, ja das *wahre* Wesen der Birne, des Apfels ꝛc. sei, so erkläre ich — *spekulativ* ausgedrückt — „*die Frucht*" für die „*Substanz*" der Birne, des Apfels, der Mandel ꝛc. Ich sage also, der Birne sei es unwesentlich Birne, dem Apfel sei es unwesentlich Apfel zu sein. Das Wesentliche an diesen Dingen sei nicht ihr wirkliches sinnlich anschaubares Dasein, sondern das von mir aus ihnen abstrahirte und ihnen untergeschobene Wesen, das Wesen meiner Vorstellung, „*die Frucht*". Ich erkläre dann Apfel, Birne, Mandel ꝛc. für bloße Existenzweisen, *Modi* „*der Frucht*". Mein endlicher, von den Sinnen unterstützter Verstand *unterscheidet* allerdings einen Apfel von einer Birne und eine Birne von einer Mandel, aber meine spekulative Vernunft

erklärt diese sinnliche Verschiedenheit für unwesentlich und gleichgültig. Sie sieht in dem Apfel dasselbe wie in der Birne, und in der Birne dasselbe wie in der Mandel, nämlich: „die Frucht". Sie besondern wirklichen Früchte gelten nur mehr als Scheinfrüchte, deren wahres Wesen „die Substanz" „die Frucht" ist.

Man gelangt auf diese Weise zu keinem besondern Reichthum an Bestimmungen. Der Mineraloge, dessen ganze Wissenschaft sich darauf beschränkt, daß alle Mineralien in Wahrheit das Mineral sind, wäre ein Mineraloge — in seiner Einbildung. Bei jedem Mineral sagt der spekulative Mineraloge, „das Mineral" und seine Wissenschaft beschränkt sich darauf, dies Wort so oft zu wiederholen, als es wirkliche Minerale giebt.

Die Spekulation, welche aus den verschiednen wirklichen Früchten Eine „Frucht" der Abstraktion — die „Frucht" gemacht hat, muß daher, um zu dem Schein eines wirklichen Inhaltes zu gelangen, auf irgend eine Weise versuchen, von der „Frucht", von der Substanz wieder zu den wirklichen verschiedenartigen profanen Früchten, zu der Birne, dem Apfel, der Mandel ꝛc. zurückzukommen. So leicht es nun ist aus wirklichen Früchten die abstrakte Vorstellung: „die Frucht," zu erzeugen, so schwer ist es aus der abstrakten Vorstellung: „die Frucht" wirkliche Früchte zu erzeugen. Es ist sogar unmöglich von einer Abstraktion zu dem Gegentheil der Abstraktion zu kommen, wenn ich die Abstraktion nicht aufgebe.

Der spekulative Philosoph giebt daher die Abstraktion der „Frucht" wieder auf, aber er giebt sie auf eine spekulative, mystische Weise auf, nämlich mit dem Schein

als ob er ſie nicht aufgebe. Er geht daher auch wirklich nur zum Scheine über die Abſtraktion hinaus. Er raiſonnirt etwa, wie folgt:

Wenn der Apfel, die Birne, die Mandel, die Erdbeere in Wahrheit nichts anders als „die Subſtanz", „die Frucht" ſind, ſo fragt es ſich, wie kommt es, daß „die Frucht" ſich mir bald als Apfel, bald als Birne, bald als Mandel zeigt, woher kommt dieſer Schein der Mannigfaltigkeit, der meiner ſpekulativen Anſchauung von der Einheit, von „der Subſtanz", von „der Frucht" ſo ſinnfällig widerſpricht?

Das kommt daher, antwortet der ſpekulative Philoſoph, weil „die Frucht" kein todtes, unterſchiedsloſes, ruhendes, ſondern ein lebendiges, ſich in ſich unterſcheidendes, bewegtes Weſen iſt. Die Verſchiedenheit der profanen Früchte iſt nicht nur für meinen ſinnlichen Verſtand, ſondern für „die Frucht" ſelbſt, für die ſpekulative Vernunft, von Bedeutung. Die verſchiednen profanen Früchte ſind verſchiedne Lebensäußerungen der „einen Frucht," ſie ſind Criſtalliſationen, welche „die Frucht" ſelbſt bildet. Alſo z. B. in dem Apfel giebt ſich „die Frucht" ein apfelhaftes, in der Birne ein birnenhaftes Daſein. Man muß alſo nicht mehr ſagen wie auf dem Standpunkt der Subſtanz: die Birne iſt „die Frucht," der Apfel iſt „die Frucht," die Mandel iſt „die Frucht," ſondern vielmehr: „die Frucht" ſetzt ſich als Birne, „die Frucht" ſetzt ſich als Apfel, „die Frucht" ſetzt ſich als Mandel, und die Unterſchiede welche Apfel, Birne, Mandel von einander trennen, ſind eben die Selbſtunterſcheidungen „der Frucht" und machen die beſondern Früchte eben zu unterſchiednen Gliedern im Lebensprozeſſe „der Frucht." „Die Frucht" iſt

alſo keine inhaltsloſe, unterſchiedsloſe Einheit mehr, ſie iſt die Einheit als Allheit, als „Totalität“ der Früchte, die eine „organiſch gegliederte Reihefolge“ bilden. In jedem Glied dieſer Reihefolge giebt „die Frucht“ ſich ein entwickelteres, ausgeſprocheneres Daſein, bis ſie endlich als die „Zuſammenfaſſung“ aller Früchte zugleich die lebendige Einheit iſt, welche jede derſelben eben ſo in ſich aufgelöſt enthält, als aus ſich erzeugt, wie z. B. alle Glieder des Körpers beſtändig in Blut ſich auflöſen, und beſtändig aus dem Blut erzeugt werden.

Man ſieht: wenn die chriſtliche Religion nur von Einer Incarnation Gottes weiß, ſo beſitzt die ſpeculative Philoſophie ſoviel Incarnationen, als es Dinge giebt, wie ſie hier in jeder Frucht eine Incarnation der Subſtanz, der abſoluten Frucht beſitzt. Das Hauptintereſſe für den ſpeculativen Philoſophen beſteht alſo darin, die Exiſtenz der wirklichen profanen Früchte zu erzeugen, und auf geheimnißvolle Weiſe zu ſagen, daß es Aepfel, Birnen, Mandeln und Roſinen giebt. Aber die Aepfel, Birnen, Mandeln und Roſinen, die wir in der ſpekulativen Welt wiederfinden, ſind nur mehr Scheinäpfel, Scheinbirnen, Scheinmandeln und Scheinroſinen, denn ſie ſind Lebensmomente „der Frucht,“ dieſes abſtrakten Verſtandesweſens, alſo ſelbſt abſtrakte Verſtandesweſen. Was dich daher in der Spekulation freut, iſt alle wirklichen Früchte wiederzufinden, aber als Früchte die eine höhere myſtiſche Bedeutung haben, die aus dem Aether deines Gehirns und nicht aus dem materiellen Grund und Boden herausgewachſen, die Incarnationen „der Frucht“, des abſoluten Subjekts ſind. Wenn du alſo aus

der Abſtraktion, dem übernatürlichen Verſtandesweſen „die Frucht“, zu den wirklichen natürlichen Früchten zurückkehrſt, ſo giebſt du dagegen den natürlichen Früchten auch eine übernatürliche Bedeutung und verwandelſt ſie in lauter Abſtraktionen. Dein Hauptintereſſe iſt es eben die Einheit „der Frucht“ in allen dieſen ihren Lebensäußerungen, dem Apfel, der Birne, der Mandel nachzuweiſen, alſo den myſtiſchen Zuſammenhang dieſer Früchte und wie in jeder derſelben „die Frucht“ ſich ſtufenweiſe verwirklicht und nothwendig z. B. aus ihrem Daſein als Roſine, zu ihrem Daſein als Mandel fortgeht. Der Werth der profanen Früchte beſteht daher auch nicht mehr in ihren natürlichen Eigenſchaften, ſondern in ihrer ſpekulativen Eigenſchaft, wodurch ſie eine beſtimmte Stelle im Lebensprozeſſe „der abſoluten Frucht“ einnehmen.

Der gewöhnliche Menſch glaubt nichts Außerordentliches zu ſagen, wenn er ſagt, daß es Aepfel und Birnen giebt. Aber der Philoſoph, wenn er dieſe Exiſtenzen auf ſpekulative Weiſe ausdrückt, hat etwas Außerordentliches geſagt. Er hat ein Wunder vollbracht, er hat aus dem unwirklichen Verſtandesweſen „die Frucht“, die wirklichen Naturweſen, den Apfel, die Birne ꝛc. erzeugt, d. h. er hat aus ſeinem eignen abſtrakten Verſtand den er ſich als ein abſolutes Subjekt außer ſich, hier als „die Frucht“ vorſtellt, dieſe Früchte geſchaffen, und in jeder Exiſtenz, die er ausſpricht, vollzieht er einen Schöpfungsakt.

Es verſteht ſich, daß der ſpekulative Philoſoph dieſe fortwährende Schöpfung nur zu Wege bringt, indem er allgemein bekannte, in der wirklichen Anſchauung ſich vor-

findende Eigenschaften des Apfels, der Birne ꝛc. als von ihm erfundne Bestimmungen einschiebt, indem er dem, was allein der abstrakte Verstand schaffen kann, nämlich den abstrakten Verstandesformeln die Namen der wirklichen Dinge giebt; indem er endlich seine eigne Thätigkeit, wodurch er von der Vorstellung Apfel zu der Vorstellung Birne übergeht, für die Selbstthätigkeit des absoluten Subjekts, „der Frucht" erklärt.

Diese Operation nennt man in spekulativer Redeweise: die Substanz als Subjekt, als inneren Prozeß, als absolute Person begreifen, und dies Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der Hegel'schen Methode.

Es war nöthig, diese Bemerkungen voranzuschicken, um Herrn Szeliga begreiflich zu machen. Wenn Herr Szeliga bisher wirkliche Verhältnisse, wie z. B. das Recht und die Civilisation in die Kategorie des Geheimnisses aufgelöst und so „das Geheimniß" zur Substanz gemacht hat, so erhebt er sich jetzt erst auf die wahrhaft spekulative, auf die Hegel'sche Höhe, und verwandelt „das Geheimniß" in ein selbständiges Subjekt, das sich in den wirklichen Zuständen und Personen incarnirt, und dessen Lebensäußerungen Gräfinnen, Markisen, Grisetten, Portiers, Notare, Charlatans und Liebesintriguen, Bälle, hölzerne Thüren ꝛc. sind. Nachdem er die Kategorie „das Geheimniß" aus der wirklichen Welt erzeugt hat, erzeugt er die wirkliche Welt aus dieser Kategorie.

Um so augenscheinlicher werden sich die Geheimnisse der spekulativen Construktion in Herrn Szeliga's Darstellung enthüllen, als er unbestreitbar einen doppelten

Vorzug vor Hegel hat. Einmal weiß Hegel den Prozeß, wodurch der Philosoph vermittelst der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung von einem Gegenstand zum andern übergeht, mit sophistischer Meisterschaft als Prozeß des imaginirten Verstandeswesens selbst, des absoluten Subjekts darzustellen. Dann aber giebt Hegel sehr oft innerhalb der spekulativen Darstellung eine wirkliche, die Sache selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwickelung innerhalb der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich, und die wirkliche Entwickelung für spekulativ zu halten.

Bei Herrn Szeliga fallen beide Schwierigkeiten weg. Seine Dialektik ist ohne alle Heuchelei und Verstellung. Er macht sein Kunststück mit einer lobenswerthen Ehrlichkeit und der biedermännigsten Gradheit. Dann aber entwickelt er nirgendwo einen wirklichen Inhalt, so daß bei ihm die spekulative Construktion ohne alles störende Beiwerk, ohne alle doppelsinnige Verhüllung in ihrer nakten Schöne zu dem Auge spricht. Bei Herrn Szeliga zeigt es sich auch glänzend, wie die Spekulation einerseits scheinbar frei aus sich heraus ihren Gegenstand a priori schafft, anderseits aber, eben weil sie die vernünftige und natürliche Abhängigkeit vom Gegenstand wegsophistisiren will, in die unvernünftigste und unnatürlichste Knechtschaft unter den Gegenstand geräth, dessen zufälligste, individuellste Bestimmungen sie als absolut notwendig und allgemein construiren muß.

3) „Das Geheimniss der gebildeten Gesellschaft".

Nachdem Eugen Sue uns durch die niedrigsten Schichten der Gesellschaft, z. B. die Verbrecherkneipen geführt hat, versetzt er uns in die haute volée, auf einen Ball im Quartier St. Germain.

Herr Szeliga construirt diesen Uebergang wie folgt:

„Das Geheimniß sucht sich der Betrachtung mit einer Wendung zu entziehen, bisher stand es als das absolut räthselhafte, aller Halt- und Faßbarkeit entschlüpfende, negative, dem Wahrhaften, Realen, Positiven gegenüber, jetzt zieht es sich in dasselbe als dessen unsichtbaren Inhalt hinein. Damit giebt es aber auch die unbedingte Möglichkeit, erkannt zu werden, auf."

„Das Geheimniß", welches bisher dem „Wahrhaften", „Realen", „Positiven", nämlich dem Recht und der Bildung gegenüberstand, „zieht sich jetzt in dasselbe", nämlich in die Region der Bildung hinein. Daß die haute volée die ausschließliche Region der Bildung ist, ist ein Mystère, wenn nicht von, so doch für Paris. Herr Szeliga geht nicht von den Geheimnissen der Verbrecherwelt zu den Geheimnissen der aristokratischen Gesellschaft über, sondern „das Geheimniß" wird der „unsichtbare Inhalt" der gebildeten Gesellschaft, ihr eigentliches Wesen. Es ist „keine neue Wendung" des Herrn Szeliga, um weitere Betrachtungen anknüpfen zu können, sondern „das Geheimniß" nimmt diese „neue Wendung", um sich der Betrachtung zu entziehen.

Herr Szeliga, ehe er wirklich dem Eugen Sue dahin folgt wohin ihn sein Herz treibt, nämlich auf den aristo-

kratiſchen Ball, gebraucht vorher noch die heuchleriſchen Wendungen der Spekulation, die a priori conſtruirt.

„Freilich iſt vorauszuſehn, welch ein feſtes Gehäuſe ſich „das Geheimniß“ zu ſeiner Verhüllung wählen wird, und in der That, es ſcheint als ſei es eine unüberwindliche Undurchdringlichkeit .... daß .... läßt ſich daraus erwarten, daß überhaupt .... dennoch iſt ein neuer Verſuch, den Kern auszubrechen, hier unerläßlich.“ Genug Herr Szeliga iſt ſo weit, daß das „metaphyſiſche Subjekt, das Geheimniß — jetzt leicht ungenirt, kokett auftritt.“

Um nun die ariſtokratiſche Geſellſchaft in ein „Geheimniß“ zu verwandeln, ſtellt Herr Szeliga einige Reflexionen über die „Bildung“ an. Er ſetzt lauter Eigenſchaften der ariſtokratiſchen Geſellſchaft voraus, die kein Menſch in ihr ſucht, um hinterher das „Geheimniß“ zu finden, daß ſie dieſe Eigenſchaften nicht beſitzt. Er giebt ſodann dieſe Entdeckung für das „Geheimniß“ der gebildeten Geſellſchaft aus. So fragt ſich Herr Szeliga, z. B., ob „die allgemeine Vernunft“ — etwa die ſpekulative Logik? — den Inhalt ihrer „geſelligen Unterhaltungen“ bilde, ob „der Rhythmus und das Maaß der Liebe allein“ ſie zu einem „harmoniſchen Ganzen macht“, ob das „was wir allgemeine Bildung nennen die Form des Allgemeinen, Ewigen, Idealen iſt“, d. h. ob das, was wir Bildung nennen, eine metaphyſiſche Einbildung iſt? Auf ſeine Fragen hat Herr Szeliga leicht a priori prophezeien: „daß die Antwort übrigens verneinend ausfallen werde .... läßt ſich erwarten.“

In dem Roman Eugen Sue's ist der Uebergang aus der niedrigen in die vornehme Welt ein gewöhnlicher Roman-Uebergang. Die Verkleidungen Rudolph's, Fürsten von Geroldstein, führen ihn in die unteren Schichten der Gesellschaft, wie sein Rang ihm die höhern Kreise derselben zugänglich macht. Auf dem Wege nach dem aristokratischen Ball sind es auch keineswegs die Contraste der jetzigen Weltzustände worüber er reflektirt; es sind seine eignen contrastirenden Vermummungen, die ihm pikant erscheinen. Er theilt seinen gehorsamsten Begleitern mit, wie überaus interessant er sich selbst in den verschiednen Situationen finde. „Je trouve, sagt er, assez de piquant dans ces contrastes: un jour peintre en éventails, m'etablant dans un bouge de la rue aux fèves; ce matin commis marchand offrant un verre de cassis à Madame Pipelet, et ce soir .... un des privilégiés par la grâce de dieu, qui regnent sur ce monde."

Auf den Ball eingeführt singt die kritische Kritik:

„Sinn und Verstand vergeht mir schier,
Seh ich mich unter Potentaten hier!"

Sie ergießt sich in Dithyramben wie folgt:

„Hier ist Sonnenglanz in der Nacht, Frühlingsgrün und die Pracht des Sommers in den Winter hineingezaubert. Wir fühlen uns sogleich in der Stimmung, an das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menschenbusen zu glauben, zumal wenn Schönheit und Grazie die Ueberzeugung unterstützen, daß wir uns in der unmittelbaren Nähe von Idealen befinden." (!!!)

Unerfahrner, leichtgläubiger, kritiſcher Landpfarrer! Nur deine kritiſche Einfalt kann ſich von einem eleganten Pariſer Ballſaal ſogleich in die abergläubige „Stimmung verſetzen laſſen", an „das Wunder der göttlichen Gegenwart im Menſchenbuſen" zu glauben, und in Pariſer Löwinnen „unmittelbare Ideale", leibhafte Engel zu erblicken!

In ſeiner ſalbungsvollen Naivetät belauſcht der kritiſche Pfarrer die zwei „Schönſten unter den Schönen," die Clemence von Harville und die Gräfin Sarah Mac Gregor. Man errathe, was er von ihnen „ablauſchen" will: „auf welche Weiſe wir den Seegen geliebter Kinder, die ganze Fülle des Glücks, eines Gatten zu ſein, fähig ſind zu erkennen"! .... „Wir hören .... wir ſtaunen .... wir trauen unſeren Ohren nicht."

Wir empfinden eine geheime Schadenfreude wenn der lauſchende Paſtor enttäuſcht wird. Die Damen unterhalten ſich weder von „dem Seegen", noch „von der Fülle", noch von der „allgemeinen Vernunft", es iſt vielmehr „auf eine Untreue gegen den Gatten der Frau von Harville abgeſehn."

Ueber die eine der Damen, die Gräfin Mac Gregor, erhalten wir folgenden naiven Aufſchluß:

Sie war „unternehmend genug, um in Folge einer geheimen Ehe Mutter eines Kindes zu werden."

Von dieſem Unternehmungsgeiſt der Gräfin unangenehm berührt, lieſt ihr Herr Szeliga den Text. „Wir finden das ganze Streben der Gräfin auf individuellen, egoiſtiſchen Vortheil gerichtet." Ja, von der Erreichung ihres Zweckes, der Heirath mit dem Fürſten von Geroldſtein verſpricht er ſich gar nichts Gutes: „wovon wir uns gar nicht verſprechen dürfen, daß ſie ihn für das Glück der

Unterthanen des Fürſten von Geroldſtein anwenden wird.“ Mit „geſinnungsreichem Ernſt“ ſchließt der Puritaner ſeinen Straffermon: „Sarah (die unternehmende Dame) iſt übrigens nicht etwa eine Ausnahme in dieſen glänzenden Zirkeln, wenn auch, eine Spitze.“ Uebrigens nicht etwa! Wenn auch! Und die „Spitze“ eines Zirkels wäre keine Ausnahme?

Ueber den Charakter zweier andern Ideale, der Markiſe von Harville und der Herzogin von Lucenay erfahren wir: Ihnen „fehlt die Befriedigung des Herzens“. Sie haben in der Ehe nicht den Gegenſtand der Liebe gefunden, ſo ſuchen ſie nun außerhalb der Ehe den Gegenſtand der Liebe. Die Liebe iſt ihnen in der Ehe ein Geheimniß geblieben, welches gleichfalls zu enthüllen ſie von dem gebieteriſchen Drange des Herzens angetrieben werden. So ergeben ſie ſich denn der geheimnißvollen Liebe. Dieſe „Opfer“ der „liebloſen Ehe“ werden „unwillkührlich dahin gedrängt, die Liebe ſelbſt zu einem Aeußeren, einem ſogenannten Verhältniß herabzuſetzen, und für das Innere, Belebende, Weſentliche der Liebe das Romantiſche, das Geheimniß zu halten.“

Das Verdienſt dieſer dialektiſchen Entwickelung iſt um ſo höher anzuſchlagen, jemehr ſie ſich einer allgemeinen Anwendbarkeit erfreut.

Z. B. wer in ſeinem eigenen Hauſe nicht trinken darf, und doch das Bedürfniß des Trinkens in ſich fühlt, ſucht den „Gegenſtand“ des Trunkes „außerhalb“ des Hauſes, und ergiebt ſich „denn ſo“ dem geheimnißvollen Trunke. Ja, er wird dahin getrieben, das Geheimniß für ein weſentliches Ingredienz des Trinkens anzuſehen, obgleich er dem Trunk nicht zu einem bloß „Aeußern,“

Gleichgültigen herabsetzen wird, so wenig wie jene Damen die Liebe. Sie setzen ja nach der Erklärung des Herrn Szeliga selbst nicht die Liebe, sondern die liebloſe Ehe zu dem herab, was sie wirklich ist, zu einem Aeußern, zu einem sogenannten Verhältniß.

„Was ist", heißt es nun weiter, „das „Geheimniß" der Liebe"?

Wir hatten so eben schon construirt, daß „das Geheimniß" das „Wesen" dieser Art von Liebe ist. Wie kommen wir nun dazu, nach dem Geheimniß des Geheimnisses, nach dem Wesen des Wesens zu suchen?

„Nicht," deklamirt der Pfarrer, „nicht die schattigen Gänge in den Gebüschen, nicht das natürliche Halbdunkel der Mondnacht, nicht das Künstliche, welches von köstlichen Gardinen und Vorhängen erzeugt wird, nicht der sanfte und betäubende Ton der Harfen und Orgeln, nicht die Macht des Verbotnen," —

Gardinen und Vorhänge! Ein sanfter und betäubender Ton! Und nun gar die Orgeln! Schlage sich der Herr Pfarrer doch die Kirche aus dem Sinn! wer wird Orgeln zu einem Liebesrendezvous mitbringen?

„Dies alles (Gardinen und Vorhänge und Orgeln) ist nur das Geheimnißvolle". Und das Geheimnißvolle wäre nicht das „Geheimniß" der geheimnißvollen Liebe? Keineswegs:

„Das Geheimniß darin ist das Erregende, Berauschende, Betäubende, die Gewalt der Sinnlichkeit."

In dem „sanften und betäubenden" Ton besaß der Pfarrer schon das Betäubende. Hätte er nun statt der Gardinen und Orgeln Schildkrötensuppe und Champagner

zu seinem Liebesrendezvous mitgebracht, so fehlte auch das „Erregende und Berauschende" nicht.

„Die Gewalt der Sinnlichkeit", docirt der heilige Herr, wollen wir uns zwar nicht eingestehen; sie hat aber nur darum eine so ungeheure Macht über uns, weil wir sie aus uns herausbannen, nicht als unsre eigne Natur anerkennen — unsre eigne Natur, welche wir dann auch zu bewältigen im Stande wären, sobald sie sich auf Kosten der Vernunft, der wahren Liebe, der Kraft des Willens geltend zu machen strebt."

Nach der Weise der spekulativen Theologie, räth uns der Pastor die Sinnlichkeit als unsre eigne Natur anzuerkennen, um im Stande zu sein sie hinterher zu bewältigen, d. h. um ihre Anerkennung zurückzunehmen. Er will sie zwar nur bewältigen, sobald sie sich auf Kosten der Vernunft — die Willenskraft und die Liebe im Gegensatz zur Sinnlichkeit sind nur die Willenskraft und die Liebe der Vernunft — geltend machen will. Auch der unspekulative Christ erkennt die Sinnlichkeit an, so weit sie sich nicht auf Kosten der wahren Vernunft, nämlich des Glaubens, der wahren Liebe, nämlich der Liebe zu Gott, der wahren Willenskraft, nämlich des Willens in Christo geltend macht.

Der Pfarrer verräth uns sogleich seine wahre Meinung, wenn er fortfährt:

„Hört also die Liebe auf, das Wesentliche der Ehe, der Sittlichkeit überhaupt zu sein, so wird die Sinnlichkeit das Geheimniß der Liebe, der Sittlichkeit, der gebildeten Gesellschaft — Sinnlichkeit sowohl in ihrer ausschließlichen Bedeutung, wo sie das Zittern der Nerven,

der glühende Strom in den Adern ist, als auch in der umfassenderen, als welche sie sich zu einem Schein geistiger Macht steigert, zu Herrschsucht, Ehrgeiz, Ruhmbegier sich erhebt .... Die Gräfin Mac Gregor respräsentirt" die letztere Bedeutung „der Sinnlichkeit, als des Geheimnisses der gebildeten Gesellschaft."

Der Pfarrer trifft den Nagel auf den Kopf. Um die Sinnlichkeit zu überwältigen, muß er vor allem die Nervenströmungen und den raschen Blutumlauf überwältigen. — Herr Szeliga glaubt im „ausschließlichen" Sinne, daß die größere Körperwärme von dem Gluben des Bluts in den Adern herkömmt, er weiß nicht, daß die warmblütigen Thiere warmblütig heißen, weil ihre Blutwärme, geringe Modificationen abgerechnet, sich immer auf derselben Höhe erhält. — Sobald die Nerven nicht mehr strömen und das Blut in den Adern nicht mehr glüht, ist der sündige Leib, dieser Sitz der sinnlichen Gelüste, zu einem stillen Mann gemacht, und die Seelen können sich ungehindert von der „allgemeinen Vernunft," der „wahren Liebe" und der „reinen Moral" unterhalten. Der Pastor degradirt die Sinnlichkeit so sehr, daß er grade die Momente der sinnlichen Liebe aufhebt, die sie begeistern, — den raschen Blutumlauf, welcher beweist, daß der Mensch nicht mit sinnlosem Pflegma liebt, die Nervenströmungen, welche das Organ, das den Hauptsitz der Sinnlichkeit bildet, mit dem Gehirne verbinden. Er reducirt die wahre sinnliche Liebe auf die mechanische secretio seminis, und lispelt mit einem berüchtigten deutschen Theologen: „Nicht um sinnlicher Liebe halber, nicht um fleischlicher Gelüste willen, sondern weil der Herr gesagt hat, seid fruchtbar und mehret euch".

Vergleichen wir nun die spekulative Construktion mit dem Namen Eugen Sue's. Es ist nicht die Sinnlichkeit, welche für das Geheimniß der Liebe ausgegeben wird, es sind Mysterien, Abenteuer, Hindernisse, Aengste, Gefahren und namentlich die Macht des Verbotnen. „Pourquoi" heißt es, „beaucoup de femmes prennent-t-elles pourtant des hommes, qui ne valent pas leurs maris? Parceque le plus grand charme de l'amour est l'attrait affriandant du fruit defendu, ... avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est-à-dire, l'amant .... dans sa simplicité première; ... en un mot ce serait toujours plus ou moins l'aventure de cet homme, à qui l'on disait: „Pourquoi n'épousez vous donc pas cette veuve, votre maitresse? — Hélas, j'y ai bien pensé — repondit il — mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées."

Während Herr Szeliga ausdrücklich die Macht des Verbotnen nicht für das Geheimniß der Liebe erklärt, erklärt Eugen Sue sie eben so ausdrücklich für „den größten Reiz der Liebe," und für den Grund der Liebesabenteuer extra muros. „La prohibition et la contrebande sont inséparable en amour comme en marchandise." Ebenso behauptet Eugen Sue im Gegensatz zu seinem spekulativen Exegeten, daß „der Hang zur Verstellung und zur List, der Geschmack für die Geheimnisse und für die Intriguen, eine wesentliche Eigenschaft, ein natürlicher Hang und ein gebieterischer Instinkt der weiblichen Natur sei." Nur die Richtung dieses Hanges und dieses Geschmacks gegen die Ehe, genirt Herrn Eugen Sue. Er will den Trieben der

weiblichen Natur eine harmloſere, nützlichere Anwendung geben.

Während Herr Szeliga die Gräfin Mac Gregor zur Repräſentantin jener *Sinnlichkeit* macht, die ſich zum „Schein einer geiſtigen Macht ſteigert," iſt ſie bei Eugen Sue ein *abſtrakter Verſtandesmenſch*. Ihr „Ehrgeiz" und ihr „Stolz," weit entfernt Formen der Sinnlichkeit zu ſein, ſind Ausgeburten eines von der Sinnlichkeit völlig unabhängigen, abſtrakten Verſtandes. Eugen Sue bemerkt daher ausdrücklich, daß „nie die feurigen Eingebungen der Liebe ihren *eiskalten* Buſen ſchlagen ließen, daß *keine* Ueberraſchung des *Herzens* oder der *Sinne* die unbarmherzigen Berechnungen dieſer verſchlagnen, egoiſtiſchen und ehrſüchtigen Frau ſtören konnten." Der Egoismus des abſtrakten, von den ſympathetiſchen Sinnen nicht leidenden, mit Blut nicht durchtränkten *Verſtandes*, bildet den weſentlichen Charakter dieſer Frau. Ihre Seele wird daher als „trocken-hart," ihr Geiſt als „gewandtboshaft," ihr Charakter als „heimtückiſch" und — ſehr bezeichnend für den abſtrakten Verſtandesmenſchen — als „abſolut," ihre Vorſtellung als „tief" geſchildert. — Nebenbei bemerkt, motivirt Eugen Sue den Lebenslauf der Gräfin ſo albern, wie der meiſten ſeiner Romancharaktere. Eine alte Amme bildet ihr ein, daß ſie ein „gekröntes Haupt" werden muß. Sie begiebt ſich in dieſer Einbildung auf Reiſen, um eine Krone zu erheirathen. Sie begeht endlich die Inconſequenz, einen kleinen deutſchen Seremiſſimus für ein „gekröntes Haupt" zu halten.

Nach ſeinen Expektorationen gegen die *Sinnlichkeit*, muß unſer kritiſcher Heiliger noch demonſtriren, warum

Eugen Sue auf einem Ball in die haute volée einführt, eine Einführungsmethode, die sich fast bei allen französischen Romanschreibern findet, während die englischen häufiger auf einer Jagdpartie oder auf einem Landschloß in die schöne Welt einführen.

„Es kann für diese (nämlich Herrn Szeliga's) Auffassung nicht gleichgültig und da (in Szeliga's Construktion) bloß zufällig sein, daß Eugen Sue uns gerade auf einem Balle in die große Welt einführt.“ Nun ist dem Roß der Zügel schießen gelassen, und es trabt frisch in einer Reihe von Conclusionen, alt-Wolfischen Angedenkens, der Nothwendigkeit zu.

„Der Tanz ist die allgemeinste Erscheinung der Sinnlichkeit als Geheimniß. Die unmittelbare Berührung, die Umschließung der beiden Geschlechter (?) welche das Paar bedingt, werden im Tanze gestattet, weil sie trotz des Augenscheins und der dabei sich wirklich“ — wirklich Herr Pfarrer? — „fühlbar machenden süßen Empfindung, doch nicht als sinnliche“ — sondern wohl als allgemein vernünftige? — „Berührung und Umschließung gelten.“ Und nun ein Schlußsatz, der höchstens auf der Hacke tanzt: „Denn, gälte sie in der That dafür, so wäre nicht einzusehn, warum die Gesellschaft bloß bei'm Tanze diese Nachsicht übte, während sie umgekehrt mit so harter Verdammung verfolgt, was, wenn es sich anderwärts mit gleicher Freiheit zeigen wollte, als unverzeihlichster Verstoß gegen Sitte und Scham, Brandmarkung und unbarmherzigste Ausstoßung nach sich zieht.“

Der Herr Pfarrer spricht weder von dem Cancan, noch von der Polka, sondern von dem Tanze schlechthin,

von der Kategorie des Tanzes, die nirgends getanzt wird als hinter seinem kritischen Hirnschädel. Er sehe sich einmal einen Tanz auf der Pariser Chaumière an, und sein christlich-germanisches Gemüth wird sich empören über diese Keckheit, diese Offenherzigkeit, diesen graziösen Muthwillen, diese Musik der sinnlichsten Bewegung. Seine eigne „sich wirklich fühlbar machende süße Empfindung" würde ihm „fühlbar" machen, daß „in der That nicht einzusehen wäre, warum die Tanzenden selbst, während sie umgekehrt" auf den Zuschauer den erhebenden Eindruck einer offenherzigen, menschlichen Sinnlichkeit machen, „was, wenn es sich anderwärts," namentlich „in Deutschland, in gleicher Weise äußerte, als unverzeihlicher Verstoß" ꝛc. ꝛc. Nicht nur auch, wenigstens so zu sagen, in ihren eignen Augen offenherzig sinnliche Menschen nicht nur sein sollen und dürfen, sondern auch können und müssen müssen!!

Der Kritiker läßt uns, dem Wesen des Tanzes zulieb, auf dem Ball eingeführt werden. Er findet eine große Schwierigkeit. Auf diesem Ball wird zwar getanzt, aber nur in der Einbildung. Eugen Sue schildert den Tanz nämlich mit keinem Worte. Er mischt sich nicht unter das Gewühl der Tanzenden. Er benutzt den Ball nur als Gelegenheit, um die aristokratische Vordergruppe zusammen zu bringen. In ihrer Verzweiflung greift „die Kritik" dem Dichter ergänzend unter die Arme, und ihre eigne „Phantasie" zeichnet mit Leichtigkeit Ballerscheinungen ꝛc. Wenn Eugen Sue nach kritischer Vorschrift bei der Schilderung der Verbrecher-Schlupfwinkel und Verbrecher-Sprache kein unmittelbares Interesse an der Schilderung dieser Schlupfwinkel und dieser Sprache hatte, so ist ihm dagegen der

...YERISCHE STAATS-

Tanz, den nicht er selbst, sondern sein „phantasievoller" Kritiker zeichnet, nothwendig von unendlichem Interesse.

Weiter!

„In der That, das Geheimniß des geselligen Tons und Takts — das Geheimniß dieser äußersten Unnatur — ist die Sehnsucht, zur Natur zurückzukehren. Darum wirkt eine Erscheinung wie die Cecily's in der gebildeten Gesellschaft auch so elektrisch, ist von so ungemeinen Erfolgen gekrönt. Ihr, aufgewachsen als Sklavin unter Sklaven, ohne Bildung, allein angewiesen auf ihre Natur — ist diese Natur der alleinige Lebensquell. Plötzlich nun an einen Hof unter Zwang und Sitte versetzt, lernt sie das Geheimniß derselben bald durchschauen .... In dieser Sphäre, die sie unbedingt beherrschen kann, da ihre Macht, die Macht ihrer Natur, für einen räthselhaften Zauber gilt, muß Cecily nothwendig in's Maaßlose verirren, während einst, als sie noch Sklavin war, dieselbe Natur sie lehrte, jedem unwürdigen Ansinnen des mächtigen Herrn Widerstand zu leisten, und ihrer Liebe die Treue zu bewahren. Cecily ist das enthüllte Geheimniß der gebildeten Gesellschaft. Die verachteten Sinne durchbrechen am Ende die Dämme, und schießen in gänzlicher Zügellosigkeit dahin" ꝛc.

Der Leser Herrn Szeliga's, dem der Sue'sche Roman unbekannt ist, glaubt unfehlbar, Cecily sei die Löwin des geschilderten Balles. In dem Roman sitzt sie in einem deutschen Zuchthaus, während in Paris getanzt wird.

Cecily bleibt als Sclavin dem Negerarzte David treu, weil sie ihn „leidenschaftlich" liebt und weil ihr Eigenthümer, Herr Willis „brutal" um sie wirbt. Ihr Uebergang

zu einer ausſchweifenden Lebensart wird ſehr einfach motivirt. In die „europäiſche Welt“ verſetzt, „erröthet“ ſie darüber, mit „einem Neger verehlicht zu ſein.“ Nachdem ſie in Deutſchland angekommen iſt, wird ſie „ſogleich“ von einem ſchlechten Subjekt depravirt, und ihr „indianiſches Blut“ macht ſich geltend, das der heuchleriſche Herr Sue, der douce morale und dem doux commerce zu Liebe, als eine „perversité naturelle“ charakteriſiren muß.

Das Geheimniß der Cecily iſt die Meſtize. Das Geheimniß ihrer Sinnlichkeit iſt die tropiſche Glut. Parny in ſeinen ſchönen Gedichten an die Eleonore hat die Meſtize gefeiert. Wie gefährlich ſie dem franzöſiſchen Matroſen iſt, iſt in mehr als hundert Reiſebeſchreibungen zu leſen.

„Cecily était le type incarné de la sensualité brulante, qui ne s'alume qu'au feu des tropiques .... Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampyrs enchanteurs, qui, enivrant leurs victimes de séductions terribles..... ne lui laissent, selon l'énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son coeur a ronger.“

Weit entfernt, daß Cecily grade auf ariſtokratiſch-gebildete, blaſirte Leute ſo magiſch einwirkte ... „les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de sensualité brutale tel que Jacques Ferrand.

Und ſeit wann repräſentiren Leute wie Jacques Ferrand die feine Geſellſchaft? Aber die kritiſche Kritik mußte Cecily als ein Moment im Lebensprozeſſe des abſoluten Geheimniſſes conſtruiren.

4) „Das Geheimniss der Rechtschaffenheit und Frömmigkeit."

„Das Geheimniß als das der gebildeten Gesellschaft zieht sich zwar aus dem Gegensatz in das Innere hinein. Dennoch hat die große Welt wiederum ausschließlich ihre Cirkel, in denen sie das Heiligthum bewahrt. Sie ist gleichsam die Capelle für dieses Allerheiligste. Aber für die im Vorhofe ist die Capelle selbst das Geheimniß. Die Bildung ist also in ihrer exklusiven Stellung für das Volk dasselbe .... was die Rohheit für den Gebildeten ist."

Zwar — dennoch, wiederum — gleichsam — aber — also — das sind die magischen Haken, welche die Ringe der spekulativen Entwickelungskette zusammenschließen. Herr Szeliga hat das Geheimniß aus der Sphäre der Verbrecher in die haute volée sich hineinziehen lassen. Jetzt muß er das Geheimniß construiren, daß die vornehme Welt ihre ausschließlichen Zirkel hat und daß die Geheimnisse dieser Zirkel Geheimnisse für das Volk sind. Zu dieser Construction bedarf es außer den schon angeführten Zauberhaken der Verwandlung eines Zirkels in eine Capelle, und der Verwandlung der nicht aristokratischen Welt in einen Vorhof zu dieser Capelle. Es ist abermals ein Geheimniß für Paris, daß alle Sphären der bürgerlichen Gesellschaft nur einen Vorhof für die Kapelle der haute volée bilden.

Herr Szeliga verfolgt zwei Zwecke. Einmal soll das Geheimniß, welches sich in dem exklusiven Zirkel der haute volée incarnirt hat, zum „Gemeingut der Welt" fortbestimmt werden. Zweitens soll der Notar Jacques

Ferrand als Lebensglied des Geheimniſſes conſtruirt werden. Er verfährt wie folgt:

„Die Bildung kann und will in ihren Kreis noch nicht alle Stände und Unterſchiede hereinziehen. Erſt das Chriſtenthum und die Moral ſind im Stande, Univerſalreiche auf dieſer Erde zu gründen.“

Für Herrn Szeliga iſt die Bildung, die Civiliſation, identiſch mit der ariſtokratiſchen Bildung. Er kann daher nicht ſehen, daß Induſtrie und Handel ganz andre Univerſalreiche gründen als Chriſtenthum und Moral, Familienglück und Bürgerwohl. Aber wie kommen wir zum Notar Jacques Ferrand? Höchſt einfach!

Herr Szeliga verwandelt das Chriſtenthum in eine individuelle Eigenſchaft, in die „Frömmigkeit“, und die Moral in eine andre individuelle Eigenſchaft, in die „Rechtſchaffenheit“. Er faßt dieſe beiden Eigenſchaften in ein Individuum zuſammen, das er Jacques Ferrand tauft, weil Jacques Ferrand beide Eigenſchaften nicht beſitzt, ſondern heuchelt. Jacques Ferrand iſt nun das „Geheimniß der Rechtſchaffenheit und Frömmigkeit.“ Das „Teſtament“ Ferrand's iſt dagegen „das Geheimniß der ſcheinenden Frömmigkeit und Rechtſchaffenheit“, alſo nicht mehr der Frömmigkeit und Rechtſchaffenheit ſelbſt. Wollte die kritiſche Kritik dies Teſtament als Geheimniß conſtruiren, ſo mußte ſie die ſcheinende Rechtſchaffenheit und Frömmigkeit für das Geheimniß dieſes Teſtamentes, nicht umgekehrt dies Teſtament für das Geheimniß der ſcheinenden Rechtſchaffenheit erklären.

Während das Pariſer Notariat in Jacques Ferrand ein bittres Pasquill auf ſich erblickte, und die Entfernung dieſer Perſon aus den in Scene geſetzten Mystères de Paris

von der Theatercenſur erwirkte, ſieht die kritiſche Kritik in demſelben Moment, wo ſie gegen das „Luftreich der Begriffe polemiſirt“, in einem Pariſer Notar keinen Pariſer Notar, ſondern Religion und Moral, Rechtſchaffenheit und Frömmigkeit. Der Prozeß des Notar Lebon hätte ſie aufklären müſſen. Die Stellung, welche der Notar in dem Roman Eugen Sue's behauptet, hängt genau mit ſeiner officiellen Stellung zuſammen. Le notairs sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés; ils sont les dépositaires de nos secrets.“ (Montheil hist. des francais des div. états etc. t. IX, p. 39.) Der Notar iſt der weltliche Beichtvater. Er iſt Puritaner von Profeſſion, und „Ehrlichkeit,“ ſagt Shakspeare, „iſt kein Puritaner“. Er iſt zugleich der Kuppler für alle möglichen Zwecke, der Lenker der bürgerlichen Intriguen und Kabalen.

Mit dem Notar Ferrand, deſſen ganzes Geheimniß die Heuchelei und das Notariat iſt, ſind wir, wie es ſcheint, noch keinen Schritt weiter gekommen, doch man höre!

„Iſt dem Notar die Heuchelei nun Sache des vollſtändigſten Bewußtſeins, der Madame Roland aber gleichſam Inſtinkt, ſo ſteht zwiſchen ihnen die große Maſſe derer, die hinter das Geheimniß nicht kommen können, und doch ſich unwillkührlich gedrungen fühlen, daß ſie es möchten. So iſt es denn nicht Aberglauben, welcher Hoch und Niedrig in die unheimliche Behauſung des Charlatans Bradamanti (Abbe Polidori) führt, nein es iſt das Suchen des Geheimniſſes, um vor der Welt gerechtfertigt zu ſtehn“.

„Hoch und Niedrig“ ſtrömt nicht zu Polidori um ein beſtimmtes Geheimniß zu finden, welches vor aller Welt gerechtfertigt darſtellt, „Hoch und Niedrig“ ſucht bei ihm das

Geheimniß ſchlechthin, das Geheimniß als abſolutes Subjekt, um vor der Welt gerechtfertigt dazuſtehen, wie wenn man nicht eine Art, ſondern das Inſtrument in abstracto ſuchte, um Holz zu ſpalten.

Alle Geheimniſſe, die Polidori beſitzt, beſchränken ſich auf ein Mittel zum Abortiren für Schwangere und ein Gift zum Tödten. — Herr Szeliga in ſpekulativer Wuth läßt den „Mörder“ zum Gift Polidori's ſeine Zuflucht nehmen, „weil er nicht Mörder, ſondern geachtet, geliebt, geehrt ſein will“, als wenn es ſich bei einer Mordthat um Achtung, Liebe, Ehre, und nicht um den Kopf handelte! Aber der kritiſche Mörder bemüht ſich nicht um ſeinen Kopf, ſondern um „das Geheimniß“. — Da nicht alle Welt mordet und polizeiwidrig ſchwanger iſt, wie ſoll Polidori Jeden in den gewünſchten Beſitz des Geheimniſſes ſetzen? Herr Szeliga verwechſelt den Charlatan Polidori wahrſcheinlich mit dem gelehrten Polydorus Virgilius, der im 17ten Jahrhundert lebte und zwar keine Geheimniſſe entdeckt hat, wohl aber die Geſchichte der Entdecker der Geheimniſſe, der Erfinder — zum „Gemeingut der Welt“ zu machen ſtrebte. (Siehe Polidori Virgilii liber de rerum inventoribus Lugduni MDCCVI.)

Das Geheimniß, das abſolute Geheimniß, wie es ſich zuletzt als „Gemeingut der Welt“ etablirt, beſteht alſo in dem Geheimniß zu abortiren und zu vergiften. Das Geheimniß konnte ſich nicht geſchickter zum „Gemeingut der Welt“ machen, als indem es ſich in Geheimniſſe verwandelte, die für Niemand Geheimniſſe ſind.

5) „Das Geheimniss ein Spott."

„Jetzt ist das Geheimniß Gemeingut geworden, das Geheimniß aller Welt und jedes Einzelnen. Entweder ist es meine Kunst oder mein Instinkt, oder ich kann es mir als eine käufliche Waare kaufen."

Welches Geheimniß ist jetzt zum Gemeingut der Welt geworden? Das Geheimniß der Rechtslosigkeit im Staat, oder das Geheimniß der gebildeten Gesellschaft, oder das Geheimniß der Waaren-Verfälschung, oder das Geheimniß kölnisches Wasser zu fabriciren, oder das Geheimniß der „kritischen Kritik"? Dies alles nicht, sondern das Geheimniß in abstracto, die Kategorie des Geheimnisses!

Herr Szeliga beabsichtigt die Dienstboten und den Portier Pipelet nebst Frau als Incarnation des absoluten Geheimnisses darzustellen. Er will den Dienstboten und den Portier des „Geheimnisses" construiren. Wie stellt er es nun an, um aus der reinen Kategorie bis zum „Bedienten", der vor der „verschlossenen Thür spionirt", um aus dem Geheimniß als absolutem Subjekt, das über dem Dach in dem Wolkenhimmel der Abstraktion thront, bis zum Erdgeschoß, wo die Portierloge liegt, herabzustürzen?

Zunächst läßt er die Kategorie des Geheimnisses einen spekulativen Proceß durchmachen. Nachdem das Geheimniß durch die Mittel zu abortiren und zu vergiften Gemeingut der Welt geworden ist, ist es „also durchaus nicht mehr die Verborgenheit und Unzugänglichkeit selbst, sondern, daß es sich verbirgt, oder noch besser" — immer besser! — „daß ich's verberge, daß ich's unzugänglich mache".

Mit dieſer Umwandlung des abſoluten Geheimniſſes aus dem Weſen in den Begriff, aus dem objectiven Stadium, worin es die Verborgenheit ſelbſt iſt, in das ſubjektive Stadium, worin es ſich verbirgt, oder noch beſſer, worin „ich's" verberge, ſind wir noch keinen Schritt weiter gekommen. Die Schwierigkeit ſcheint im Gegentheil zu wachſen, da ein Geheimniß im menſchlichen Kopf und in der menſchlichen Bruſt unzugänglicher und verborgner iſt als auf dem Meeresgrunde. Herr Szeliga greift daher ſeinen ſpekulativen Fortſchritt unmittelbar durch einen empiriſchen Fortſchritt unter die Arme.

„Die verſchloſſnen Thüren" — hört! hört! — „ſind's nunmehr" — nunmehr! — „hinter denen das Geheimniß ausgebrütet, gebrauet, verübt wird."

Herr Szeliga hat das ſpekulative Ich des Geheimniſſes „nunmehr" in eine ſehr empiriſche, ſehr hölzerne Wirklichkeit, in eine Thüre verwandelt.

„Damit" — nämlich mit der verſchloſſenen Thüre und nicht mit dem Uebergang aus dem verſchloſſenen Weſen in den Begriff — „iſt aber auch die Möglichkeit gegeben, daß ich es belauſchen, beborchen, ausſpioniren kann."

Es iſt kein von Herrn Szeliga entdecktes „Geheimniß", daß man vor verſchloſſenen Thüren lauſchen kann. Das maſſenhafte Sprichwort verleiht ſogar den Wänden Ohren. Es iſt dagegen ein ganz kritiſch ſpekulatives Geheimniß, daß erſt „nunmehr" nach der Höllenfahrt durch die Verbrecherſchlupfwinkel, nach der Himmelfahrt in die gebildete Geſellſchaft, und nach den Wundern Polidori's, Geheimniſſe hinter verſchloſſenen Thüren gebrauet und vor

geſchloſſenen Thüren belauſcht werden können. Es iſt ein eben ſo großes kritiſches Geheimniß, daß verſchloſſene Thüren eine kategoriſche Nothwendigkeit ſind, ſowohl um Geheimniſſe zu brüten, zu brauen und zu verüben — wie viele Geheimniſſe werden nicht hinter Gebüſchen gebrütet, gebraut und verübt! — als um ſie auszuſpioniren.

Nach dieſer glänzenden dialektiſchen Waffenthat geräth Herr Szeliga natürlich von dem Ausſpioniren zu den Gründen des Ausſpionirens. Hier theilt er das Geheimniß mit, daß die Schadenfreude der Grund des Ausſpionirens ſei. Von der Schadenfreude geht er weiter zu dem Grund der Schadenfreude. „Beſſer ſein will jeder", ſagt er, „als der andre, weil er nicht allein die Triebfedern ſeiner guten Thaten geheim hält, ſondern ſeine ſchlechten ganz und gar in undurchdringliches Dunkel zu hüllen ſucht." Der Satz müßte umgekehrt heißen: Jeder hält nicht allein die Triebfedern ſeiner guten Thaten geheim, ſondern ſucht ſeine ſchlechten ganz und gar in undurchdringliches Dunkel zu hüllen, weil er beſſer ſein will als der Andre.

Wir wären nun von dem Geheimniß, das ſich ſelbſt verbirgt, zu dem Ich, das verbirgt, von dem Ich zur verſchloſſenen Thüre, von der verſchloſſenen Thüre zum Ausſpioniren, von dem Ausſpioniren zum Grund des Ausſpionirens, der Schadenfreude, von der Schadenfreude zum Grund der Schadenfreude, zum Beſſerſeinwollen gelangt. Nun werden wir auch bald die Freude erleben den Bedienten vor der verſchloſſenen Thüre ſtehen zu ſehen. Das allgemeine Beſſerſeinwollen führt uns nämlich direkt dahin, daß „Jedermann

den Hang hat hinter des Andern Geheimniſſe zu kommen" und hieran ſchließt ſich ungezwungen die geiſtreiche Bemerkung an: „am günſtigſten in dieſer Hinſicht ſind die Dienſtboten geſtellt." Wenn Herr Szeliga die Memoiren aus den Archiven der Pariſer Polizei, Vidocq's Memoiren, das livre noir und dergleichen geleſen hätte, ſo wüßte er, daß die Polizei in dieſer Hinſicht noch günſtiger geſtellt iſt, als die „am günſtigſten" geſtellten Dienſtboten, daß ſie die Dienſtboten nur zum groben Dienſte gebraucht, daß ſie nicht vor der Thür noch bei dem Negligé der Herrſchaft ſtehen bleibt, ſondern unter die Beinleinwand an ihren nackten Leib in der Geſtalt einer femme galante oder ſelbſt einer Ehefrau hinankriecht. In Sue's Roman ſelbſt iſt der Polizeiſpion Bras rouge ein Hauptträger der Entwickelung.

Was Herrn Szeliga „nunmehr" an den Dienſtboten ſtört, iſt daß ſie nicht „intereſſelos" genug ſind. Dieſes kritiſche Bedenken bahnt ihm den Weg zum Portier Pipelet nebſt Frau.

„Die Stellung des Portier's gewährt dagegen die verhältnißmäßige Unabhängigkeit, um über die Geheimniſſe des Hauſes freien, intereſſeloſen, wenn auch derben und verletzenden Spott auszuſchütten."

Zunächſt geräth dieſe ſpekulative Conſtruktion des Portier's dadurch in große Verlegenheit, daß in ſehr vielen Häuſern von Paris der Dienſtbote und der Portier, für einen Theil der Miether, zuſammenfallen.

Was die kritiſche Phantaſie über die relativ unabhängige intereſſeloſe Stellung des Portier's betrifft, ſo mag man ſie aus folgenden Thatſachen beurtheilen. Der Pariſer Portier iſt der Repräſentant und der Spion des Hauseigenthümers.

Er wird meiſtens nicht vom Hauseigenthümer, ſondern von den Miethsleuten beſoldet. Dieſer prekären Stellung wegen verbindet er häufig das Geſchäft des Commiſſionärs mit ſeinem offiziellen Amt. Während des Terrorismus, der Kaiſerzeit und der Reſtauration war der Portier ein Hauptagent der geheimen Polizei. So wurde z. B. der General Foy von ſeinem Portier überwacht, der die an ihn gerichteten Briefe einem in der Nähe verweilenden Polizeiagenten zum Durchleſen überlieferte. (Siehe Froment la police dévoilée.) „Portier“ und „Epicier“ ſind daher zwei Schimpfnamen, und der Portier ſelbſt will „Concierge“ angeredet ſein.

Eugen Sue iſt ſo weit davon entfernt, die Madame Pipelet als „intereſſelos“ und harmlos zu ſchildern, daß ſie vielmehr den Rudolph ſogleich beim Geldwechſeln betrügt, daß ſie ihm die betrügeriſche Pfandleiherin die in ihrem Hauſe wohnt rekommandirt, daß ſie ihm die Rigolette als eine Bekanntſchaft, die angenehm werden kann, ſchildert, daß ſie den Commandanten neckt, weil er ſchlecht zahlt, weil er mit ihr markiet — in ihrem Aerger nennt ſie ihn „Commandant de deux liards“, — „ça t'appendra à ne donner que douze francs par mois pour ton menage“ — weil er die „petitesse“ beſitzt auf ſein Holz ein Augenmerk zu haben ꝛc. Sie ſelbſt theilt den Grund ihres „unabhängigen“ Benehmens mit. Der Commandant zahlt nur 12 Francs monatlich.

Bei Herrn Szeliga hat die „Anaſtaſia Pipelet gewiſſermaßen den kleinen Krieg gegen das Geheimniß zu eröffnen“.

Bei Eugen Sue repräſentirt Anaſtaſia Pipelet die Pariſer Portière. Er will „die von Herrn Henry

Monier meiſterhaft gezeichnete Portière dramatiſiren.“ Herr Szeliga aber muß eine der Eigenſchaften der Madame Pipelet, die „médisance“, in ein apartes Weſen und hinterher die Madame Pipelet in die Repräſentantin dieſes Weſens verwandeln.

„Der Mann,“ fährt Herr Szeliga fort, „der Portier Alfred Pipelet, ſteht ihr mit wenigerm Gluck zur Seite.“ Um ihn für dies Unglück zu tröſten, macht ihn Herr Szeliga ebenfalls zu einer Allegorie. Er repräſentirt die „objective“ Seite des Geheimniſſes, das „Geheimniß als Spott.“ „Das Geheimniß, dem er unterliegt, iſt ein Spott, ein Streich, der ihm geſpielt wird.“ Ja, in ihrem unendlichen Erbarmen macht die göttliche Dialektik den „unglücklichen, alten, kindiſchen Mann“ zu einem „ſtarken Mann“ im metaphyſiſchen Sinne, indem er ein ſehr würdiges, ſehr glückliches und ſehr entſcheidendes Moment im Lebensproceß des abſoluten Geheimniſſes darſtellt. Der Sieg über Pipelet iſt „des Geheimniſſes entſchiedenſte Niederlage.“ „Ein Geſcheuterer, Muthiger wird ſich durch die Poſſe nicht täuſchen laſſen.“

6) Lachtaube. (Rigolette.)

„Ein Schritt bleibt noch übrig. Das Geheimniß iſt durch ſeine eigne Conſequenz, wie wir an Pipelet und durch Cabrion geſehen haben, dahin getrieben worden, ſich zum bloßen Poſſenſpiel herabzuwürdigen. Es kommt nur noch darauf an, daß ſich das Individuum nicht mehr dazu hergiebt, die alberne Comödie zu ſpielen. Lachtaube thut dieſen Schritt auf die unbefangenſte Weiſe von der Welt.“

Jeder kann in einem Zeitraum von zwei Minuten das Geheimniß dieſes ſpekulativen Poſſenſpiels durchſchauen und ſelbſt anwenden lernen. Wir wollen eine kurze Anweiſung geben.

Aufgabe: Du ſollſt mir conſtruiren, wie der Menſch Herr über die Thiere wird?

Spekulative Löſung: Gegeben ſei ein halb Dutzend Thiere, etwa der Löwe, der Haifiſch, die Schlange, der Stier, das Pferd und der Mops. Abſtrahire dir aus dieſen ſechs Thieren die Kategorie: das „Thier.“ Stelle dir das „Thier“ als ein ſelbſtändiges Weſen vor. Betrachte den Löwen, den Haifiſch, die Schlange ꝛc. als Verkleidungen, als Incarnationen des „Thiers.“ Wie du deine Einbildung, das „Thier“ deiner Abſtraktion zu einem wirklichen Weſen gemacht haſt, ſo mache nun die wirklichen Thiere zu Weſen der Abſtraktion, deiner Einbildung. Du ſiehſt, daß das „Thier,“ welches im Löwen den Menſchen zerreißt, im Haifiſch ihn verſchlingt, in der Schlange ihn vergiftet, im Stier mit dem Horn auf ihn losſtößt, und im Pferd nach ihm ausſchlägt, in ſeinem Daſein als Mops ihn nur mehr anbellt und den Kampf gegen den Menſchen in ein bloßes Scheingefecht verwandelt. Das „Thier“ iſt durch ſeine eigne Conſequenz, wie wir im Mops geſehen haben, dahin getrieben worden, ſich zum bloßen Poſſenſpieler herabzuwürdigen. Wenn nun ein Kind oder ein kindiſcher Mann vor dem Mops davon läuft, ſo kommt es nur noch darauf an, daß ſich das Individuum nicht mehr dazu hergiebt, die alberne Komödie zu ſpielen. Das Individuum X thut dieſen Schritt auf die unbefangenſte Weiſe von der Welt, indem es ſein Bambusrohr gegen

den Mops agiren läßt. Du ſiehſt, wie der Menſch vermittelſt des Individuums X und des Mopſes Herr über das „Thier", alſo auch über die Thiere geworden iſt, und in dem Thiere als Mops den Löwen als Thier überwältigt hat.

In ähnlicher Weiſe beſiegt die „Lachtaube" des Herrn Szeliga durch die Vermittlung des Pipelet und des Cabrion die Geheimniſſe des heutigen Weltzuſtandes. Noch mehr! Sie ſelbſt iſt eine Realiſation der Kategorie: das „Geheimniß."

„Sie iſt ſich ſelbſt ihres hohen ſittlichen Werths noch nicht bewußt, darum iſt ſie ſich ſelbſt noch Geheimniß."

Das Geheimniß der nicht ſpekulativen Rigolette läßt Eugen Sue durch Murph ausſprechen. Sie iſt „une fort jolie grisette." Eugen Sue hat in ihr den liebenswürdigen, menſchlichen Charakter der Pariſer Griſette geſchildert. Nur mußte er wieder aus Devotion vor der Bourgeoisie und aus höchſteigner Ueberſchwänglichkeit die Griſette moraliſch idealiſiren. Er mußte ihrer Lebensſituation und ihrem Charakter die Pointe ausbrechen, nämlich ihre Hinwegſetzung über die Form der Ehe, ihr naives Verhältniß zum Etudiant oder zum Ouvrier. Grade in dieſem Verhältniß bildet ſie einen wahrhaft menſchlichen Contraſt gegen die ſcheinheilige, engherzige und ſelbſtſüchtige Ehefrau des Bourgeois, gegen den ganzen Kreis der Bourgeoisie, d. h. gegen den officiellen Kreis.

7) Der Weltzuſtand der Geheimniſſe von Paris.

„Dieſe Welt der Geheimniſſe iſt nun der allgemeine Weltzuſtand, in welchen die individuelle Handlung der Ge-

beimniſſe von Paris verſetzt iſt.“ Ehe Herr Szeliga „indeß“ zu der „philoſophiſchen Reproduktion der epiſchen Begebenheit übergeht,“ hat er noch „die im vorigen hingeworfenen, einzelnen Umriſſe zu einem Geſammtbilde zuſammenzufaſſen.“

Es iſt als ein wirkliches Geſtändniß, als eine Enthüllung ſeines kritiſchen Geheimniſſes zu betrachten, wenn Herr Szeliga ſagt, daß er zu der „philoſophiſchen Reproduktion“ der epiſchen Begebenheit übergehen will. Er hat bisher den Weltzuſtand „philoſophiſch reproducirt.“

Herr Szeliga fährt in ſeinem Geſtändniß fort:

„Aus ſeiner Darſtellung ergebe ſich, daß die einzelnen abgehandelten Geheimniſſe ihren Werth nicht für ſich, jedes abgetrennt von dem andern haben, keine großartigen Klatſchneuigkeiten ſeien, ſondern daß ihr Werth darin beſtehe, daß ſie in ſich eine organiſch gegliederte Folge bilden, deren Totalität das „Geheimniß“ iſt.“

In ſeiner aufrichtigen Laune geht Herr Szeliga noch weiter. Er geſteht, daß die „ſpekulative Folge“ nicht die wirkliche Folge der Mystères de Paris ſei.

„Zwar treten die Geheimniſſe in unſerm Epos nicht im Verhältniſſe dieſer von ſich ſelbſt wiſſenden Folge (zu koſtenden Preiſen?) auf. Wir haben es aber auch nicht mit dem logiſchen, offen da liegenden freien Organismus der Kritik zu thun, ſondern mit einem geheimnißvollen Pflanzendaſein.“

Wir überſchlagen die Zuſammenfaſſung des Herrn Szeliga und gehen ſogleich zu dem Punkte über, der den „Uebergang“ bildet. Wir haben an Pipelet die „Selbſtverſpottung des Geheimniſſes“ erfahren. „In der Selbſtverſpottung richtet

das Geheimniß ſich ſelber. Damit fordern die Geheimniſſe, ſich ſelbſt in ihrer letzten Conſequenz vernichtend, jeden kräftigen Charakter zur ſelbſtändigen Prüfung auf.“ Rudolph Fürſt von Geroldſtein, der Mann der „reinen Kritik“, iſt zu dieſer Prüfung und zur „Enthüllung der Geheimniſſe“ berufen.

Wenn wir auf Rudolph und ſeine Thaten erſt ſpäter, nachdem wir Herrn Szeliga für einige Zeit aus dem Geſicht verloren haben, eingehn werden, ſo iſt ſo viel vorauszuſehn, und kann gewiſſermaßen vom Leſer geahnt, ja unmaßgeblicher Weiſe vermuthet werden, daß wir an die Stelle des „geheimnißvollen Pflanzendaſeins, welches er in der kritiſchen Literaturzeitung einnimmt, ihn vielmehr zu einem „logiſchen, offenbaliegenden, freien Glied“ im „Organismus der kritiſchen Kritik“ machen werden.

VI. Kapitel.

Die abſolute kritiſche Kritik, oder die Kritik als Herr Bruno.

1) Erſter Feldzug der abſoluten Kritik.

a) Der „Geiſt“ und die „Maſſe.“

Bisher ſchien die kritiſche Kritik mehr oder minder mit der kritiſchen Bearbeitung verſchiedenartiger maſſenhafter Gegenſtände beſchäftigt. Jetzt finden wir ſie mit dem abſolut kritiſchen Gegenſtand, mit ſich ſelbſt beſchäftigt. Sie ſchöpfte bisher ihren relativen Ruhm aus der kritiſchen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung beſtimmter

maſſenhafter Gegenſtände und Perſonen. Jetzt ſchöpft ſie ihren *abſoluten* Ruhm aus der kritiſchen Erniedrigung, Verwerfung und Verwandlung der Maſſe im Allgemeinen. Der relativen Kritik ſtanden relative Schranken gegenüber. Der abſoluten Kritik ſteht die abſolute Schranke gegenüber, die Schranke der Maſſe, die Maſſe als Schranke. Die relative Kritik in ihrem Gegenſatz zu beſtimmten Schranken war nothwendig ſelbſt ein *beſchränktes* Individuum. Die abſolute Kritik im Gegenſatz zu der *allgemeinen* Schranke, zu der Schranke ſchlechthin iſt nothwendig *abſolutes* Individuum. Wie die verſchiedenartigen, maſſenhaften Gegenſtände und Perſonen in dem *unreinen* Brei der „*Maſſe*“ zuſammengefallen ſind, ſo hat ſich die noch ſcheinbar gegenſtändliche und perſönliche Kritik in die „*reine Kritik*“ verwandelt. Bisher ſchien die Kritik mehr oder minder eine *Eigenſchaft* der kritiſchen Individuen Reichard, Edgar, Faucher ꝛc. Jetzt iſt ſie *Subjekt* und Herr Bruno ihre Incarnation.

Bisher ſchien die *Maſſenhaftigkeit* mehr oder minder die Eigenſchaft der kritiſirten Gegenſtände und Perſonen; jetzt ſind Gegenſtände und Perſonen zur „*Maſſe*“, und die „*Maſſe*“ Gegenſtand und Perſon geworden. In das Verhältniß der abſoluten kritiſchen Weisheit zu der abſoluten maſſenhaften Dummheit haben ſich alle bisherigen kritiſchen Verhältniſſe aufgelöſt. Dies *Grundverhältniß* erſcheint als der *Sinn*, die *Tendenz*, das *Löſungswort* der bisherigen kritiſchen Thaten und Kämpfe.

Ihrem abſoluten Charakter gemäß wird die „reine“ Kritik ſogleich bei ihrem Auftreten das unterſcheidende „*Stich-*

wort" aussprechen, nichts desto weniger aber als absoluter Geist einen dialektischen Prozeß durchlaufen müssen. Erst am Ende ihrer Himmelsbewegung wird ihr ursprünglicher Begriff wahrhaft verwirklicht sein. (Siehe Hegel, Encyclopädie.)

„Noch vor wenigen Monaten," verkündet die absolute Kritik, „glaubte sich die Masse riesenstark und zu einer Weltherrschaft bestimmt, deren Nähe sie an den Fingern abzählen zu können meinte."

Herr Bruno Bauer in der „guten Sache der Freiheit", (versteht sich, seiner „eignen" Sache,) in der „Judenfrage" u. s. w. war es eben, der die Nähe der herannahenden Weltherrschaft an den Fingern abzählte, wenn er auch das Datum nicht exakt angeben zu können gestand. Zum Sündenregister der Masse schlägt er die Masse seiner eignen Sünden.

„Die Masse glaubte sich im Besitze so vieler Wahrheiten, die sich ihr von selbst verstanden." „Eine Wahrheit aber besitzt man erst vollständig ..... wenn man ihr durch ihre Beweise hindurchfolgt."

Die Wahrheit ist für Herrn Bauer, wie für Hegel ein Autokaton, das sich selbst beweißt. Der Mensch hat ihr zu folgen. Wie bei Hegel ist das Resultat der wirklichen Entwickelung nichts anderes als die bewiesene, d. h. zum Bewußtsein gebrachte Wahrheit. Die absolute Kritik kann daher mit dem bornirtesten Theologen fragen:

„Wozu wäre die Geschichte, wenn es nicht ihre Aufgabe wäre, grade diese einfachsten aller Wahrhei-

ten (wie die Bewegung der Erde um die Sonne) zu beweisen?"

Wie nach den frühern Teleologen die Pflanzen da sind, um von den Thieren, die Thiere, um von den Menschen gegessen zu werden, so ist die Geschichte da, um zum Consumtionsakt des theoretischen Essens, des Beweisens zu dienen. Der Mensch ist da, damit die Geschichte, und die Geschichte ist da, damit der Beweis der Wahrheiten da ist. In dieser kritisch trivialisirten Form wiederholt sich die spekulative Weisheit, daß der Mensch, daß die Geschichte da ist, damit die Wahrheit zum Selbstbewußtsein komme.

Die Geschichte wird daher, wie die Wahrheit, zu einer aparten Person, einem metaphysischen Subjekt, dessen bloße Träger die wirklichen menschlichen Individuen sind. Die absolute Kritik bedient sich daher der Phrasen. „Die Geschichte läßt ihrer nicht spotten, die Geschichte hat ihre größten Anstrengungen darauf verwandt, die Geschichte ist beschäftigt worden, wozu wäre die Geschichte da? die Geschichte liefert uns ausdrücklich den Beweis; die Geschichte bringt Wahrheiten auf das Tapet, ꝛc."

Wenn nach der Behauptung der absoluten Kritik nur ein Paar solcher — allereinfachsten — Wahrheiten, die sich am Ende von selbst verstehn, die Geschichte bisher beschäftigt haben, „so beweist diese Dürftigkeit, worauf sie die bisherigen menschlichen Erfahrungen reducirt, zunächst nur ihre eigne Dürftigkeit. Vom unkritischen Gesichtspunkte aus hat die Geschichte vielmehr das Resultat, daß die complicirteste Wahrheit, daß der Inbegriff aller Wahrheit, die Menschen sich am Ende von selbst verstehen."

„Wahrheiten aber", demonſtrirt die abſolute Kritik weiter, „die der Maſſe ſo ſonnenklar zu ſein ſcheinen, daß ſie ſich von vorn herein von ſelber verſtehen .... daß ſie den Beweis für überflüſſig hält, ſind nicht werth, daß die Geſchichte noch ausdrücklich ihren Beweis liefert; ſie bilden überhaupt keinen Theil der Aufgabe, mit deren Löſung ſich die Geſchichte beſchäftigt."

In heiligem Eifer gegen die Maſſe ſagt ihr die abſolute Kritik die feinſte Schmeichelei. Wenn eine Wahrheit ſonnenklar iſt, weil ſie der Maſſe ſonnenklar ſcheint, wenn die Geſchichte nach dem Dafürhalten der Maſſe ſich zu den Wahrheiten verhält, ſo iſt alſo das Urtheil der Maſſe abſolut, unfehlbar, das Geſetz der Geſchichte, die nur beweiſt, was der Maſſe nicht ſonnenklar, daher des Beweiſes bedürftig ſcheint. Die Maſſe ſchreibt alſo der Geſchichte ihre „Aufgabe" und ihre „Beſchäftigung" vor.

Die abſolute Kritik ſpricht von „Wahrheiten, die ſich von vorn herein von ſelbſt verſtehen". In ihrer kritiſchen Naivität erfindet ſie ein abſolutes „von vorn herein" und eine abſtrakte, unveränderliche „Maſſe". Das „von vorn herein" der Maſſe des 16. Jahrhunderts und das „von vorn herein" der Maſſe des 19. Jahrhunderts ſind vor den Augen der abſoluten Kritik eben ſo wenig unterſchieden, als dieſe Maſſen ſelbſt. Es iſt eben das Charakteriſtiſche einer wahr, offenbar gewordnen, ſich von ſelber verſtehenden Wahrheit, daß ſie ſich „von vorn herein von ſelber verſteht". Die Polemik der abſoluten Kritik gegen die Wahrheiten, die ſich von vorn herein von ſelber verſtehen, iſt die Polemik gegen die Wahrheiten, die ſich überhaupt „von ſelber verſtehn".

Eine Wahrheit, die sich von selber versteht, hat für die absolute Kritik, wie für die göttliche Dialektik, ihr Salz, ihren Sinn, ihren Werth verloren. Sie ist fad geworden, wie abgestandnes Wasser. Die absolute Kritik beweist daher einerseits alles, was sich von selbst versteht, und außerdem viele Dinge, die das Glück haben, unverständig zu sein, sich also niemals von selbst verstehen werden. Andrerseits versteht sich ihr alles das von selbst, was einer Entwickelung bedarf. Warum? Weil es sich bei wirklichen Aufgaben von selber versteht, daß sie sich nicht von selber verstehn.

Weil die Wahrheit, wie die Geschichte, ein ätherisches, von der materiellen Masse getrenntes Subjekt ist, adressirt sie sich nicht an die empirischen Menschen, sondern an das „Innerste der Seele", rückt sie, um „wahrhaft erfahren" zu werden, dem Menschen nicht auf seinen groben, etwa in der Tiefe eines englischen Kellers, oder in der Höhe einer französischen Speicherwohnung hausenden Leib, sondern „zieht" sich „durch und durch" durch seine idealistischen Darmkanäle. Die absolute Kritik stellt nun zwar „der Masse" das Zeugniß aus, daß sie bisher in ihrer Weise, d. h. oberflächlich, von den Wahrheiten, welche die Geschichte so gnädig war „auf's Tapet zu bringen", berührt worden sei; „zugleich aber prophezeit sie, daß das Verhältniß der Masse zum geschichtlichen Fortschritt sich völlig ändern werde." Der geheime Sinn dieser kritischen Prophezeiung wird nicht anstehn uns „sonnenklar" zu werden.

„Alle großen Actionen der bisherigen Geschichte", erfahren wir, „waren deshalb von vorn herein verfehlt

und ohne eingreifenden Erfolg, weil die Masse sich für sie intereſſirt und enthuſiasmirt hatte, — oder sie mußten ein klägliches Ende nehmen, weil die Idee, um die es sich in ihnen handelte, von der Art war, daß sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen, also auch auf den Beifall der Masse rechnen mußte." Es scheint, daß eine Auffassung, welche für eine Idee genügt, also einer Idee entspricht, aufhört oberflächlich zu sein. Herr Bruno bringt nur zum Schein ein Verhältniß zwiſchen der Idee und ihrer Auffaſſung hervor, wie er nur zum Schein ein Verhältniß der verfehlten geſchichtlichen Action zur Maſſe hervorbringt. Wenn die absolute Kritik daher irgend etwas als „oberflächlich" verdammt, so ist es die bisherige Geschichte schlechthin, deren Actionen und Ideen die Ideen und Actionen von „Massen" waren. Sie verwirft die maſſenhafte Geſchichte, an deren Stelle (man sehe Herrn Jules Faucher, über die engl. Tagesfragen) sie die kritiſche Geſchichte setzen wird. Nach der bisherigen unkritiſchen, also nicht im Sinn der absoluten Kritik verfaßten Geschichte ist ferner genau zu unterscheiden, in wie weit die Maſſe sich für Zwecke „intereſſirte", und wie weit sie sich für dieselben „enthuſiasmirte". Die „Idee" blamirte sich immer, so weit sie von dem „Intereſſe" unterschieden war. Anderseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes maſſenhafte, geschichtlich sich durchsetzende „Intereſſe", wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der „Idee" oder „Vorſtellung" weit über seine wirkliche Schranken hinausgeht, und sich mit dem menſchlichen Intereſſe schlechthin verwechselt. Diese Illuſion bildet das, was Fourrier den Ton einer jeden Geschichtsepoche nennt. Das Intereſſe

der Bourgeoisie in der Revolution von 1789, weit entfernt „verfehlt“ zu sein, hat alles „gewonnen“ und hat „den eingreifendsten Erfolg“ gehabt, so sehr der „Pathos“ verraucht und so sehr die „enthusiastischen“ Blumen, womit dieses Interesse seine Wiege bekränzte, verwelkt sind. Dieses Interesse war so mächtig, daß es die Feder eines Marat, die Guillotine der Terroristen, den Degen Napoleons wie das Crucifix und das Vollblut der Bourbonen siegreich überwand. „Verfehlt“ ist die Revolution nur für die Masse, die in der politischen „Idee“ nicht die Idee ihres wirklichen „Interesses“ besaß, deren wahres Lebensprinzip also mit dem Lebensprinzip der Revolution nicht zusammenfiel, deren reale Bedingungen der Emancipation wesentlich verschieden sind von den Bedingungen, innerhalb deren die Bourgeoisie sich und die Gesellschaft emancipiren konnte. Ist also die Revolution, die alle großen geschichtlichen „Actionen“ repräsentiren kann, verfehlt, so ist sie verfehlt weil die Masse, innerhalb deren Lebensbedingungen sie wesentlich stehen blieb, eine exklusive, nicht die Gesammtheit umfassende, eine beschränkte Masse war. Nicht weil die Masse sich für die Revolution „enthusiasmirte“ und „interessirte“, sondern weil der zahlreichste, der von der Bourgeoisie unterschiedne Theil der Masse, in dem Prinzip der Revolution nicht sein wirkliches Interesse, nicht sein eigenthümliches revolutionäres Prinzip, sondern nur eine „Idee“, also nur einen Gegenstand des momentanen Enthusiasmus und einer nur scheinbaren Erhebung besaß.

Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Action wird also der Umfang der Masse zunehmen, deren Action sie ist.

In der kritiſchen Geſchichte, nach welcher es ſich bei geſchichtlichen Actionen nicht um die agirenden Maſſen, nicht um die empiriſche Handlung, nicht um das empiriſche Intereſſe dieſer Handlung, ſondern „in ihnen“ vielmehr nur „um eine Idee handelt“, muß ſich die Sache allerdings anders zutragen.

„In der Maſſe“, belehrt ſie uns, „nicht anderwärts“, wie ihre früheren liberalen Wortbücher meinen, „iſt der wahre Feind des Geiſtes zu ſuchen“.

Die Feinde des Fortſchritts außer der Maſſe ſind eben die verſelbſtändigten, mit eignem Leben begabten Produkte der Selbſterniedrigung, der Selbſtverwerfung, der Selbſtentäußerung der Maſſe. Die Maſſe richtet ſich daher gegen ihren eignen Mangel, indem ſie ſich gegen die ſelbſtändig exiſtirenden Produkte ihrer Selbſterniedrigung richtet, wie der Menſch, indem er ſich gegen das Daſein Gottes kehrt, ſich gegen ſeine eigne Religioſität kehrt. Weil aber jene praktiſchen Selbſtentäußerungen der Maſſe in der wirklichen Welt auf eine äußerliche Weiſe exiſtiren, ſo muß ſie dieſelben zugleich auf eine äußerliche Weiſe bekämpfen. Sie darf dieſe Produkte ihrer Selbſtentäußerung keineswegs für nur ideale Phantasmagorien, für bloße Entäußerungen des Selbſtbewußtſein's halten, und die materielle Entfremdung durch eine rein innerliche ſpiritualiſtiſche Action vernichten wollen. Schon die Zeitſchrift Louſtalot's vom Jahre 1789 führt das Motto:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parceque nous sommes à genoux
— — — Levons nous! — —

Aber um sich zu heben, genügt es nicht sich in Gedanken zu heben, und über dem wirklichen, sinnlichen Kopf das wirkliche, sinnliche Joch, das nicht mit Ideen wegzuspintisiren ist, schweben zu lassen. Die absolute Kritik jedoch hat von der Hegelschen Phänomenologie wenigstens die Kunst erlernt, reale, objektive, außer mir existirende Ketten in blos ideelle, blos subjektive, blos in mir existirende Ketten, und daher alle äußerlichen, sinnlichen Kämpfe in reine Gedankenkämpfe zu verwandeln.

Diese kritische Verwandlung begründet die prästabilirte Harmonie der kritischen Kritik und der Censur. Von kritischem Gesichtspunkte aus ist der Kampf des Schriftstellers mit dem Censor kein Kampf „Mann gegen Mann." Der Censor ist vielmehr nichts als mein eigner, von der vorsorglichen Polizei mir personificirte Takt, mein eigner Takt, der mit meiner Taktlosigkeit und Kritiklosigkeit im Kampf ist. Der Kampf des Schriftstellers mit dem Censor ist nur scheinbar, nur für die schlechte Sinnlichkeit etwas anderes als der innerliche Kampf des Schriftstellers mit sich selbst. Der Censor, in so fern er ein von mir wirklich individuell unterschiedener, mein Geistesprodukt nach äußerlichem, der Sache fremdem Maaßstab mißhandelnder Polizeischerge ist, ist eine blos massenhafte Einbildung, ein unkritisches Hirngespinnst. Wenn Feuerbach's Thesen zur Reform der „Philosophie" von der Censur erlitt wurden, so lag die Schuld nicht an der offiziellen Barbarei der Censur, sondern an der Unkultur der Feuerbach'schen Thesen. Die von aller Masse und Materie ungetrübte, die „reine" Kritik besitzt auch im Censor

eine reine „ätheriſche“, von aller maſſenhaften Wirklichkeit losgetrennte Geſtalt.

Die abſolute Kritik hat die „Maſſe“ für den wahren Feind des Geiſtes erklärt. Sie führt dies näher dahin aus:

„Der Geiſt weiß jetzt, wo er ſeinen einzigen Widerſacher zu ſuchen hat, in den Selbſttäuſchungen und in der Kernloſigkeit der Maſſe.“

Die abſolute Kritik geht von dem Dogma der abſoluten Berechtigung des „Geiſtes“ aus. Sie geht ferner von dem Dogma der außerweltlichen, d. h. außer der Maſſe der Menſchheit hauſenden Exiſtenz des Geiſtes aus. Sie verwandelt endlich einerſeits „den Geiſt“, „den Fortſchritt“, andrerſeits „die Maſſe“ in fixe Weſen, in Begriffe, und bezieht ſie dann als ſolche gegebne feſte Extreme auf einander. Es fällt der abſoluten Kritik nicht ein, den „Geiſt“ ſelbſt zu unterſuchen, zu unterſuchen ob nicht in ſeiner eigenen ſpiritualiſtiſchen Natur, in ſeinen windigen Prätentionen, „die Phraſe“, „die Selbſttäuſchung“, „die Kernloſigkeit“, begründet ſind. Er iſt vielmehr abſolut, aber zugleich ſchlägt er leider beſtändig in Geiſtloſigkeit um: ſeine Rechnungen ſind beſtändig ohne den Wirth gemacht. Er muß alſo nothwendiger Weiſe einen Widerſacher haben, der gegen ihn intriguirt. Die Maſſe iſt dieſer Widerſacher.

Eben ſo verhält es ſich mit dem „Fortſchritt“. Trotz der Prätentionen „des Fortſchrittes“ zeigen ſich beſtändige Rückſchritte und Kreisbewegungen. Die abſolute Kritik, weit entfernt zu vermuthen, daß die Kategorie „des Fortſchrittes“ völlig gehaltlos und abſtrakt iſt, iſt

vielmehr ſo ſinnreich, „den Fortſchritt“ als abſolut anzuerkennen, um, zur Erklärung des Rückſchritts, einen „perſönlichen Widerſacher“ des Fortſchritts, die Maſſe zu unterſtellen. Weil „die Maſſe“ nichts iſt als der „Gegenſatz des Geiſtes“ des Fortſchritts der „Kritik“, ſo kann ſie auch nur durch dieſen imaginären Gegenſatz beſtimmt werden, und abſehend von dieſem Gegenſatz weiß die Kritik über den Sinn und das Daſein der Maſſe nur das Sinnloſe, weil völlig Unbeſtimmte, zu ſagen: „die Maſſe in jenem Sinn, in welchem das „Wort“ auch die ſogenannte gebildete Welt umfaßt“. Ein „auch“, ein „ſogenannt“, reicht zu einer kritiſchen Definition aus. Die Maſſe iſt alſo unterſchieden von den wirklichen Maſſen, und exiſtirt als die „Maſſe“ nur für die „Kritik“.

Alle kommuniſtiſchen und ſocialiſtiſchen Schriftſteller gingen von der Beobachtung aus, einerſeits, daß ſelbſt die günſtigſten Glanzthaten ohne glänzende Reſultate zu bleiben und in Trivialitäten auszulaufen ſcheinen, andrerſeits, daß alle Fortſchritte des Geiſtes bisher Fortſchritte gegen die Maſſe der Menſchheit waren, die in eine immer entmenſchtere Situation hineingetrieben wurde. Sie erklärten daher (ſiehe Fourrier) „den Fortſchritt“ für eine ungenügende abſtrakte Phraſe, ſie vermutheten (ſiehe unter andern Owen) ein Grundgebrechen der civiliſirten Welt; ſie unterwarfen daher die wirklichen Grundlagen der jetzigen Geſellſchaft einer einſchneidenden Kritik. Dieſer kommuniſtiſchen Kritik entſprach praktiſch ſogleich die Bewegung der großen Maſſe, im Gegenſatz zu welcher die bisherige geſchichtliche Entwickelung ſtattgefunden hatte. Man muß das Studium, die Wißbegierde, die ſittliche Energie,

den raſtloſen Entwicklungstrieb der franzöſiſchen und engliſchen Ouvriers kennen gelernt haben, um ſich von dem menſchlichen Adel dieſer Bewegung eine Vorſtellung machen zu können. —

Wie unendlich geiſtreich iſt nun die „abſolute Kritik,“ welche Angeſichts dieſer intellektuellen und praktiſchen Thatſachen nur die eine Seite des Verhältniſſes, den beſtändigen Schiffbruch des Geiſtes, einſeitig auffaßt und in ihrem Verdruß hierüber noch einen Widerſacher des „Geiſtes“ ſucht, den ſie in der „Maſſe“ findet! Schließlich läuft dieſe große kritiſche Entdeckung auf eine Tautologie hinaus. Der Geiſt hatte nach ihrer Anſicht bisher eine Schranke, ein Hinderniß, d. h. einen Widerſacher, weil er einen Widerſacher hatte. Wer iſt nun der Widerſacher des Geiſtes? Die Geiſtloſigkeit. Die Maſſe iſt nämlich nur als „Gegenſatz“ des Geiſtes beſtimmt, als Geiſtloſigkeit und als die näheren Beſtimmungen der Geiſtloſigkeit, als „Indolenz,“ „Oberflächlichkeit,“ „Selbſtzufriedenheit.“ Welche gründliche Ueberlegenheit über die kommuniſtiſchen Schriftſteller, Geiſtloſigkeit, Indolenz, Oberflächlichkeit, Selbſtzufriedenheit nicht in ihre Zeugungsſtätten verfolgt, ſondern moraliſch abgekanzelt und als Gegenſatz des Geiſtes, des Fortſchrittes, entdeckt zu haben! Wenn dieſe Eigenſchaften für Eigenſchaften der Maſſe, als eines noch von ihnen unterſchiedenen Subjekts, erklärt werden, ſo iſt dieſe Unterſcheidung nichts als eine „kritiſche“ Scheinunterſcheidung. Nur zum Schein beſitzt die abſolute Kritik außer den abſtrakten Eigenſchaften der Geiſtloſigkeit, Indolenz ꝛc., noch ein beſtimmtes konkretes Subjekt, denn „die Maſſe“ iſt in der kritiſchen Auffaſſung nichts Anderes, als jene

abſtrakten Eigenſchaften, ein anderes Wort für dieſelben, eine phantaſtiſche Perſonifikation derſelben.

Das Verhältniß von „Geiſt und Maſſe“ hat indeß noch einen verſteckten Sinn, der ſich im Lauf der Entwickelungen vollſtändig enthüllen wird. Wir deuten ihn hier nur an. Jenes von Herrn Bruno entdeckte Verhältniß iſt nämlich nichts Anderes, als die kritiſch karrikirte Vollendung der Hegel'ſchen Geſchichtsauffaſſung, welche wieder nichts Anderes iſt, als der ſpekulative Ausdruck des chriſtlich-germaniſchen Dogma's vom Gegenſatze des Geiſtes und der Materie, Gottes und der Welt. Dieſer Gegenſatz drückt ſich nämlich innerhalb der Geſchichte, innerhalb der Menſchenwelt ſelbſt, ſo aus, daß wenige auserwählte Individuen als aktiver Geiſt der übrigen Menſchheit, als der geiſtloſen Maſſe, als der Materie gegenüberſtehen.

Hegels Geſchichtsauffaſſung ſetzt einen abſtrakten oder abſoluten Geiſt voraus, der ſich ſo entwickelt, daß die Menſchheit nur eine Maſſe iſt, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der empiriſchen, exoterischen Geſchichte läßt er daher eine ſpekulative, eſoteriſche Geſchichte vorgehn. Die Geſchichte der Menſchheit verwandelt ſich in die Geſchichte des abſtrakten, daher dem wirklichen Menſchen jenſeitigen Geiſtes der Menſchheit.

Parallel mit dieſer Hegel'ſchen Doktrine entwickelte ſich in Frankreich die Lehre der Doktrinaire, welche die Souverainetät der Vernunft im Gegenſatz zur Souverainetät des Volkes proklamirten, um die Maſſen auszuſchließen und allein zu herrſchen. Es iſt dieß konſequent. Wenn die Thätigkeit der wirklichen Menſchheit

nichts als die Thätigkeit einer Masse von menschlichen Individuen ist, so muß dagegen die abstrakte Allgemeinheit, die Vernunft, der Geist im Gegentheil einen abstrakten, in wenigen Individuen erschöpften Ausdruck besitzen. Es hängt dann von der Position und der Einbildungskraft eines jeden Individuums ab, ob es sich für diesen Repräsentanten „des Geistes" ausgeben will.

Schon bei Hegel hat der absolute Geist der Geschichte an der Masse sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der Philosophie. Der Philosoph erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung nachträglich zum Bewußtsein kömmt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reducirt sich sein Antheil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist unbewußt. Der Philosoph kommt also post festum.

Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt, und sich zugleich dagegen verwehrt, das wirkliche philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst post festum im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum Bewußtsein kommt, so existirt seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung. Herr Bruno hebt Hegels Halbheit auf.

Einmal erklärt er die Kritik für den absoluten Geist, und sich selbst für die Kritik. Wie das Element der Kritik aus der Masse verbannt ist, so ist das Element der Masse aus der Kritik verbannt. Die Kritik weiß sich daher nicht in einer Masse, sondern in einem geringen Häuflein auserwählter Männer, in Herrn Bauer und seinen Jüngern ausschließlich incarnirt.

Herr Bruno hebt ferner die andere Halbheit Hegels auf, indem er nicht mehr wie der Hegel'sche Geist post festum in der Phantasie die Geschichte macht, sondern mit Bewußtsein im Gegensatz zu der Masse der übrigen Menschheit die Rolle des Weltgeistes spielt, in ein gegenwärtiges dramatisches Verhältniß zu ihr tritt, und die Geschichte mit Absicht und nach reiflicher Ueberlegung erfindet und vollzieht.

Auf der einen Seite steht die Masse als das passive, geistlose, geschichtslose, materielle Element der Geschichte: auf der andern Seite steht: der Geist, die Kritik, Herr Bruno & Comp. als das aktive Element, von welchem alle geschichtliche Handlung ausgeht. Der Umgestaltungsakt der Gesellschaft reducirt sich auf die Hirnthätigkeit der kritischen Kritik.

Ja, das Verhältniß der Kritik, also auch der incarnirten Kritik, Herrn Bruno's & Comp. zur Masse, ist in Wahrheit das einzige geschichtliche Verhältniß der Gegenwart. Auf die Bewegung dieser beiden Seiten gegeneinander reducirt sich die ganze jetzige Geschichte. Alle Gegensätze haben sich in diesem kritischen Gegensatz aufgelöst.

Die kritische Kritik, welche sich nur an ihrem Gegensatz der Masse, der Dummheit gegenständlich wird, muß

ſich daher beſtändig dieſen Gegenſatz erzeugen, und die Herren Faucher, Edgar und Szeliga haben hinreichende Proben geliefert von Virtuoſität, welche ſie in ihrem Fache, in der maſſenhaften Verdummung der Perſonen und Sachen beſitzt.

Begleiten wir nun die abſolute Kritik in ihren Feldzügen gegen die Maſſe.

b) Die Judenfrage. No. I. Die Stellung der Fragen.

Der „Geiſt" im Gegenſatz zur Maſſe benimmt ſich ſogleich kritiſch, indem er ſein eignes bornirtes Werk, Bruno Bauers „Judenfrage", als abſolut, und nur die Gegner deſſelben als Sünder betrachtet. In der Replike No. 1. auf die Angriffe wider dieſe Schrift, verräth er keine Ahnung über ihre Mängel, er behauptet vielmehr noch die „wahre", „allgemeine" (!) Bedeutung der Judenfrage entwickelt zu haben. In ſpäteren Repliken werden wir ihn gezwungen ſehen, ſeine „Verſehen" einzugeſtehen.

„Die Aufnahme, die meine Arbeit gefunden hat, iſt der Anfang des Beweiſes, daß grade diejenigen, die bis jetzt für Freiheit geſprochen haben, und noch jetzt dafür reden, gegen den Geiſt am Meiſten ſich auflehnen müſſen, und die Vertheidigung, die ich ihr jetzt widmen werde, wird den weiteren Beweis liefern, wie gedankenlos die Wortführer der Maſſe ſind, die ſich Wunder wie groß damit wiſſen daß ſie für die Emancipation und für das Dogma von den „Menſchenrechten" aufgetreten ſind."

Die „Maſſe" muß nothwendig bei Gelegenheit einer Schrift der abſoluten Kritik angefangen haben, ihren

Gegenſatz gegen den Geiſt zu beweiſen, da ihre Exiſtenz ſogar durch den Gegenſatz zur abſoluten Kritik bedingt und bewieſen iſt.

Die Polemik einiger liberalen und rationaliſtiſchen Juden gegen Herrn Brunos „Judenfrage" hat natürlich einen ganz andern kritiſchen Sinn, als die maſſenhafte Polemik der Liberalen gegen die Philoſophie und der Rationaliſten gegen Strauß. Von welcher Originalität übrigens die oben citirte Wendung iſt, mag man aus folgender Stelle Hegels entnehmen: „Die beſondre Form des übeln Gewiſſens, welche ſich in der Art von Beredſamkeit, zu der ſich jene (die liberale) Seichtigkeit aufſpreizt, kund thut, kann hierbei bemerklich gemacht werden, und zwar zunächſt, daß ſie da, wo ſie am geiſtloſeſten iſt, am meiſten vom Geiſte ſpricht, wo ſie am todteſten und ledernſten iſt, das Wort Leben ꝛc. im Munde führt."

Was die „Menſchenrechte" betrifft, ſo iſt Herrn Bruno bewieſen worden (Zur Judenfrage. Deutſch-franz. Jahrb.) daß nicht die Wortführer der Maſſe, ſondern vielmehr „er ſelbſt" ihr Weſen verkannt und dogmatiſch mißhandelt hat. Gegen ſeine Entdeckung, daß die Menſchenrechte nicht „angeboren" ſind, eine Entdeckung die in England ſeit mehr als 40 Jahren unendliche mal entdeckt worden iſt, iſt Fourrier's Behauptung, daß Fiſchen, Jagen ꝛc. angeborene Menſchenrechte ſeien, genial zu nennen.

Wir geben nur einige Beiſpiele von dem Kampf Herrn Brunos mit Philippſon, Hirſch, ꝛc. Selbſt dieſe triſten Gegner werden der abſoluten Kritik nicht unterliegen. Herr Philippſon ſagt keineswegs, wie die abſolute Kritik behauptet, eine Ungereimtheit, wenn er ihr vorwirft: „Bauer

denke ſich einen Staat von eigner Art .... ein philoſophiſches Ideal von einem Staat.“ Herr Bruno, der den Staat mit der Menſchheit, die Menſchenrechte mit dem Menſchen, die politiſche Emancipation mit der menſchlichen verwechſelte, mußte ſich nothwendiger Weiſe einen Staat von eigner Art, ein philoſophiſches Ideal von einem Staate, wenn auch nicht denken, ſo doch einbilden.

„Hätte der Deklamator (Herr Hirſch) lieber ſtatt ſeinen anſtrengenden Satz niederzuſchreiben, meinen Beweis widerlegt, daß der chriſtliche Staat, weil ſein Lebensprincip eine beſtimmte Religion iſt, den Anhängern einer andern beſtimmten Religion .... keine vollkommene Gleichartigkeit mit ſeinen Ständen zuzugeſtehen vermag.“

Hätte der Deklamator Hirſch wirklich den Beweis des Herrn Bruno widerlegt und, wie es in den deutſch franz. Jahrb. geſchehen iſt, gezeigt, daß der Staat der Stände und das exkluſive Chriſtenthum nicht nur der unvollendete Staat, ſondern der unvollendete chriſtliche Staat ſei, ſo hätte Herr Bruno geantwortet, wie er jener Widerlegung antwortet: „Vorwürfe ſind in dieſer Angelegenheit bedeutungslos.“ Gegen Herrn Bruno's Satz: „die Juden haben durch den Druck gegen die Springfedern der Geſchichte den Gegendruck hervorgerufen“, erinnert Herr Hirſch ganz richtig: „ſo müßten ſie alſo für die Bildung der Geſchichte etwas geweſen ſein, und wenn B. dies ſelbſt behaupte, ſo hätte er andrerſeits Unrecht zu behaupten, daß ſie Nichts für die Bildung der neueren Zeit beigetragen hätten.“ Herr Bruno antwortet: „Ein Dorn im Auge iſt auch etwas, — trägt er deshalb zur Entwickelung meines Geſichtsſinnes bei?“ Ein Dorn, der mir — wie das Judenthum der chriſtlichen Welt —

von der Stunde der Geburt im Auge ſitzt, ſitzen bleibt, mit ihm wächſt und ſich geſtaltet, iſt kein gewöhnlicher, ſondern ein wunderbarer, ein zu meinem Auge gehöriger Dorn, der ſogar zu einer höchſt originellen Entwickelung meines Geſichtsſinnes beitragen müßte. Der kritiſche „Dorn“ ſpießt alſo nicht den deklamirenden „Hirſch“. Uebrigens iſt Herrn Bruno in der oben citirten Kritik die Bedeutung des Judenthum's für „die Bildung der neueren Zeit“ enthüllt worden.

Das theologiſche Gemüth der abſoluten Kritik fühlt ſich von dem Ausſpruche eines rheiniſchen Landtagsabgeordneten, „daß die Juden nach ihrer jüdiſchen, und nicht nach unſerer ſogenannten chriſtlichen Weiſe verſchroben ſind“, dermaßen verletzt, daß ſie ihn noch nachträglich „für den Gebrauch dieſes Arguments zur Ordnung verweiſt.“

Auf die Behauptung eines andern Abgeordneten: „Bürgerliche Gleichſtellung der Juden kann nur da ſtatt haben, wo das Judenthum ſelbſt nicht mehr exiſtirt“, bemerkt Herr Bruno: „Richtig! dann nämlich richtig, wenn die andere Wendung der Kritik nicht fehlt, die ich in meiner Schrift durchgeführt habe“, nämlich die Wendung, daß auch das Chriſtenthum aufgehört haben müſſe, zu exiſtiren.

Man ſieht, daß die abſolute Kritik in No. 1. ihrer Replike, auf die Angriffe gegen die Judenfrage noch immer die Aufhebung der Religion, den Atheismus, als Bedingung der bürgerlichen Gleichheit betrachtet, alſo in ihrem erſten Stadium noch keine weitere Einſicht in das Weſen des Staates, wie in das „Verſehen“ ihres „Werkes“ erworben hat.

Die absolute Kritik fühlt sich verstimmt, wenn eine von ihr *vorgebabte* wissenschaftliche „neueste" Entdeckung als eine schon allgemein verbreitete Einsicht verrathen wird. Ein rheinischer Abgeordneter bemerkt: „daß Frankreich und Belgien bei der Organisation ihrer politischen Verhältnisse gerade durch besondere Klarheit im Erkennen der Prinzipien ausgezeichnet wäre, ist noch von Niemanden behauptet worden." Die absolute Kritik konnte erwiedern, daß diese Behauptung die Gegenwart in die Vergangenheit versetze, indem sie die heute trivial gewordene Ansicht von der Unzulänglichkeit der französischen politischen Prinzipien für die traditionelle Ansicht ausgebe. Die absolute Kritik fände bei dieser sachgemäßen Erwiederung nicht ihre Rechnung. Sie muß vielmehr die verjährte Ansicht als die gegenwärtig herrschende Ansicht, und die gegenwärtig herrschende Ansicht als ein kritisches Geheimniß behaupten, das noch durch *ihre* Studien der Masse zu offenbaren bleibe. Sie muß daher sagen:

„Es (das antiquirte Vorurtheil) ist *von sehr Vielen*" (der Masse) behauptet worden: *aber eine gründliche Erforschung* der Geschichte *wird* den Beweis führen, daß *auch* nach den großen Arbeiten Frankreich's für die Erkenntniß der Prinzipien *noch viel zu leisten* ist." Also die gründliche Geschichtsforschung wird nicht selbst die Erkenntniß der Prinzipien „*leisten*." Sie wird in ihrer Gründlichkeit nur *beweisen*, daß „*noch viel zu leisten* ist." Eine große, namentlich nach den socialistischen Arbeiten große Leistung! Für die Erkenntniß des jetzigen gesellschaftlichen Zustandes leistet Herr Bruno indeß *schon viel* mit der Bemerkung:

„Die gegenwärtig herrschende Bestimmtheit ist die Unbestimmtheit."

Wenn Hegel sagt, die herrschende chinesische Bestimmtheit sei das „Sein," die herrschende indische Bestimmtheit sei das „Nichts" ꝛc., so schließt sich die absolute Kritik in „reiner" Weise an, wenn sie den Charakter der jetzigen Zeit in die logische Kategorie der „Unbestimmtheit" auflöst, um so reiner, als auch die „Unbestimmtheit", gleich dem „Sein" und dem „Nichts", in das erste Kapitel der spekulativen Logik, in das Kapitel von der „Qualität" gehört.

Wir können uns nicht ohne eine allgemeine Bemerkung von No. 1 der „Judenfrage" trennen.

Ein Hauptgeschäft der absoluten Kritik besteht darin, alle Zeitfragen erst in ihre richtige Stellung zu bringen. Sie beantwortet nämlich nicht die wirklichen Fragen, sondern schiebt ganz andere Fragen unter. Wie sie Alles macht, muß sie auch die „Zeitfragen" erst machen, sie zu ihren, zu kritisch-kritischen Fragen machen. Handelte es sich um den Code Napoleon, sie würde beweisen, daß es sich eigentlich um den „Pentateuch" handle. Ihre Stellung der „Zeitfragen" ist die kritische Entstellung und Verstellung derselben. So verdrehte sie auch die „Judenfrage" dergestalt, daß sie die politische Emancipation, um welche es sich in jener Frage handelt, nicht zu untersuchen brauchte, sondern vielmehr mit einer Kritik der jüdischen Religion und einer Schilderung des christlich-germanischen Staats sich begnügen konnte.

Auch diese Methode ist, wie jede Originalität der absoluten Kritik, die Wiederholung eines spekulativen Witzes.

Die spekulative Philosophie, namentlich die Hegel'sche Philosophie, mußte alle Fragen aus der Form des gesunden Menschenverstandes in die Form der spekulativen Vernunft übersetzen, und die wirkliche Frage in eine spekulative Frage verwandeln, um sie beantworten zu können. Nachdem die Spekulation mir meine Frage im Munde verdreht und mir, wie der Katechismus, ihre Frage in den Mund gelegt hatte, konnte sie natürlich, wie der Katechismus, auf jede meiner Fragen ihre Antwort bereit haben.

c) Hinrichs No. I. Geheimnißvolle Andeutungen über Politik, Socialismus und Philosophie.

„Politisch!" Ueber das Dasein dieses Wortes in den Vorlesungen des Prof. Hinrichs entsetzt sich die absolute Kritik förmlich.

„Wer der Entwickelung der neueren Zeit gefolgt ist, und die Geschichte kennt, wird es auch wissen, daß die politischen Regungen, die in der Gegenwart vergehen, eine ganz andere (!) Bedeutung haben, als eine politische — sie haben im Grunde" (im Grunde! nun die gründliche Weisheit) „eine gesellschaftliche, (!) die bekanntlich (!) von der Art (!) ist, daß alle politischen Interessen vor ihr als bedeutungslos (!) erscheinen."

Wenige Monate vor dem Erscheinen der kritischen Literaturzeitung erschien bekanntlich (!) die phantastische politische Schrift Herrn Bruno's „Staat, Religion und Parthei!"

Wenn die politischen Regungen eine gesellschaftliche Bedeutung haben, wie können die politischen

Interessen vor ihrer eignen gesellschaftlichen Bedeutung als „bedeutungslos“ erscheinen?

„Herr Hinrichs weiß weder bei sich zu Hause, noch sonst wo anders in der Welt, Bescheid. — Er konnte nirgends zu Hause sein, weil — weil die Kritik, die in den letzten vier Jahren, ihr keineswegs „politisches“, sondern — gesellschaftliches (!) Werk begonnen und betrieben hat, ihm völlig (!) unbekannt geblieben ist.“

Die Kritik, die nach der Meinung der Masse ein „keineswegs politisches“, sondern „allerwege theologisches“ Werk betrieb, begnügt sich selbst jetzt noch, wo sie nicht nur seit vier Jahren, sondern seit ihrer literarischen Geburt zum erstenmale das Wort „gesellschaftlich“ ausspricht, mit diesem Worte!

Seitdem die socialistischen Schriften die Einsicht in Deutschland verbreitet haben, daß alle menschlichen Bestrebungen und Werke, alle ohne Ausnahme, eine gesellschaftliche Bedeutung haben, kann Herr Bruno seine theologischen Werke ebenfalls gesellschaftliche Werke nennen. Aber welch' kritisches Verlangen, daß Prof. Hinrichs aus der Kenntnißnahme der Bauer'schen Schriften den Socialismus schöpfen sollte, da alle bis zur Publication der Hinrichs'schen Vorlesungen erschienenen Werke B. Bauers, wo sie praktische Consequenzen ziehen, politische Consequenzen ziehen! Prof. Hinrichs konnte, unkritisch zu sprechen, die erschienenen Werke des Herrn Bruno durch seine noch nicht erschienenen Werke unmöglich ergänzen. Kritisch betrachtet, ist die Masse allerdings verpflichtet, wie „die politischen“, so alle massenhaften „Regungen“ der absoluten Kritik, im Sinne der Zukunft und des absoluten Fortschritts zu deuten!

Damit Herr Hinrichs aber nach seiner Kenntnißnahme von der Literaturzeitung nie mehr das Wort „gesellschaftlich“ vergesse, und nie mehr den „gesellschaftlichen“ Charakter der Kritik verkenne, verpönt sie Angesichts der Welt das Wort „politisch“ zum dritten Mal, und wiederholt feierlich zum dritten Mal das Wort „gesellschaftlich.“

„Von politischer Bedeutung ist keine Rede mehr, wenn auf die wahre Tendenz der neueren Geschichte gesehen wird: aber — aber gesellschaftliche Bedeutung“ ꝛc.

Wie der Prof. Hinrichs das Sühnopfer für die früheren „politischen“ Regungen, so ist er das Sühnopfer für die bis zur Erscheinung der „Literaturzeitung“ absichtlich, und in derselben unabsichtlich fortlaufenden „Hegel'schen“ Regungen und Redensarten der absoluten Kritik.

Einmal wird „ächter Hegelianer“ und zweimal wird der „Hegel'sche Philosoph“ als Stichwort gegen Hinrichs geschleudert. Ja Herr Bruno „hofft“, daß die „bannalen Redensarten“, die nun einen so ermüdenden Kreislauf durch alle Bücher der Hegel'schen Schule (namentlich durch seine eignen Bücher) gemacht haben“ bei der großen „Ermattung“, in der wir sie in den Vorlesungen des Prof. Hinrichs antreffen, auf ihrer weitern Reise bald ein Ziel finden werden. Herr Bruno hofft von der Ermattung des Prof. Hinrichs die Auflösung der Hegel'schen Philosophie, und seine eigene Erlösung von ihr.

In ihrem ersten Feldzug stürzt also die absolute Kritik die eigenen lang angebeteten Götter „Politik“ und „Philosophie“, indem sie dieselben für Götzen des Prof. Hinrichs erklärt.

Glorreicher erster Feldzug!

2) Zweiter Feldzug der absoluten Kritik.

a) Hinrichs No. II. Die „Kritik“ und „Feuerbach“. Verdammung der Philosophie.

Nach dem Ergebniß des ersten Feldzugs kann die absolute Kritik die „Philosophie“ als abgemacht betrachten, und gradezu als einen Bundesgenossen der „Masse“ bezeichnen. „Die Philosophen waren dazu prädestinirt, den Herzenswunsch der „Masse“ zu erfüllen.“ „Die Masse will“ nämlich „einfache Begriffe, um mit der Sache Nichts zu thun zu haben, Schiboleths, um mit Allem von vorn herein fertig zu sein, Redensarten, um mit ihnen die Kritik zu vernichten, und die „Philosophie“ erfüllt dieses Gelüste der Masse!“

Taumelnd von ihren Siegerthaten bricht die absolute Kritik in eine pythische Raserei gegen die Philosophie aus. Der verborgene Feuerkessel, dessen Dämpfe das siegestrunkene Haupt der absoluten Kritik zur Raserei begeistert, ist Feuerbachs „Philosophie der Zukunft“. Im Monat März hatte sie Feuerbachs Schrift gelesen. Die Frucht dieser Lektüre, zugleich das Kriterium des Ernstes, womit sie betrieben wurde, ist der Artikel No. II. gegen den Prof. Hinrichs.

Die absolute Kritik, die nie aus dem Käfig der Hegelschen Anschauungsweise herausgekommen ist, tobt hier gegen die Eisenstange und Wände des Gefängnisses. Der „einfache Begriff“, die Terminologie, die ganze Denkweise der Philosophie, ja alle Philosophie wird mit Abscheu zurückgestoßen. An ihre Stelle treten plötzlich „der wirkliche Reichthum der menschlichen Verhältnisse“, der

„ungeheure Inhalt der Geſchichte", die Bedeutung des Menſchen" ꝛc. „Das Geheimniß des Syſtems" wird für „aufgedeckt" erklärt.

Aber wer hat denn das Geheimniß des „Syſtems" aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philoſophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat, zwar nicht „die Bedeutung des Menſchen" — als ob der Menſch noch eine andere Bedeutung habe, als die daß er Menſch iſt! — aber doch „den Menſchen" an die Stelle des alten Plunders, auch des „unendlichen Selbſtbewußtſeins" geſetzt? Feuerbach und nur Feuerbach. Er hat noch mehr gethan. Er hat dieſelben Kategorien, womit die „Kritik" jetzt um ſich wirft, den „wirklichen Reichthum der menſchlichen Verhältniſſe, den ungeheuern Inhalt der Geſchichte, den Kampf der Geſchichte, den Kampf der Maſſe mit dem Geiſte" ꝛc. ꝛc. längſt vernichtet.

Nachdem der Menſch einmal als das Weſen, als die Baſis aller menſchlichen Thätigkeit und Zuſtände erkannt iſt, kann nur noch die „Kritik" neue Kategorien erfinden, und den Menſchen ſelbſt, wie ſie es eben thut, wieder in eine Kategorie, und in das Prinzip einer ganzen Kategorienreihe verwandeln, womit ſie allerdings den letzten Rettungsweg einſchlägt, der der geängſteten und verfolgten theologiſchen Unmenſchlichkeit noch übrig blieb. Die Geſchichte thut nichts, ſie „beſitzt keinen ungeheuren Reichthum", ſie „kämpft keine Kämpfe!" Es iſt vielmehr der Menſch, der wirkliche, lebendige Menſch, der das alles thut, beſitzt und kämpft; es iſt nicht etwa die „Geſchichte" die den Menſchen zum Mittel braucht, um ihre — als ob ſie eine aparte Perſon wäre — Zwecke durchzuar-

heiten, sondern sie ist *nichts*, als die Thätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen. Wenn die *absolute Kritik* sich nach *Feuerbach's* genialen Entwickelungen noch untersteht, uns den ganzen alten Kram in neuer Gestalt wieder herzustellen, und zwar in demselben Augenblick, wo sie auf ihn als „*massenhaften*" Kram losschimpft, wozu sie um so weniger ein Recht hat, als sie zur Auflösung der Philosophie nie einen Finger rührte, so reicht diese einzige Thatsache hin, um das „*Geheimniß*" der Kritik zu Tage zu fördern, um die kritische Naivität zu würdigen, womit sie dem Prof. Hinrichs, dessen *Ermattung* ihr schon einmal einen so großen Dienst erwiesen, sagen kann:

„Den *Schaden* tragen diejenigen, die keine Entwickelung durchgemacht haben, also *auch selbst wenn sie wollten sich nicht ändern können*, und wenn es hoch kommt, das *neue* Princip — doch nein! das Neue *kann nicht einmal zur Redensart* gemacht, es *können ihm nicht einzelne Wendungen entlehnt* werden."

Die absolute Kritik brüstet sich dem Prof. Hinrichs gegenüber mit der Auflösung „*des Geheimnisses der Fakultätswissenschaften*". Hat sie etwa das „Geheimniß" der Philosophie, der Jurisprudenz, der Politik, der Medizin, der Nationalökonomie u. s. w. aufgelöst? Keineswegs. Sie hat — man merke auf! — sie hat in der „guten Sache der Freiheit" gezeigt, daß Brodstudium und freie Wissenschaft, Lehrfreiheit und Fakultäts-Statute sich widersprechen.

Wäre „die absolute Kritik" ehrlich, sie hätte gestanden, woher ihre angebliche Erleuchtung über das „Geheimniß der Philosophie" herstammt, obwohl es wieder gut ist, daß sie

nicht, wie sie es andern Leuten gethan hat, dem Feuerbach solchen Unsinn, wie die mißverstandenen und entstellten Sätze, die sie ihm abborgte, in den Mund legt. Bezeichnend ist es übrigens für den theologischen Standpunkt der „absoluten Kritik", daß während jetzt die deutschen Philister den Feuerbach zu verstehen und seine Resultate sich anzueignen beginnen, sie dagegen außer Stande ist, einen einzigen Satz aus ihm richtig aufzufassen und geschickt zu benutzen.

Den wahren Fortschritt über ihre Thaten des ersten Feldzugs vollbringt die Kritik, wenn sie den Kampf „der Masse" mit dem „Geist" als „das Ziel" der ganzen bisherigen Geschichte „bestimmt", wenn sie „die „Masse" für „das reine Nichts" der „Erbärmlichkeit" erklärt, wenn sie geradezu die Masse die „Materie" nennt, und „den Geist" als das Wahre „der Materie" gegenüberstellt. Ist also die absolute Kritik nicht ächt christlich-germanisch? Nachdem der alte Gegensatz des Spiritualismus und Materialismus nach allen Seiten hin ausgekämpft und von Feuerbach ein für allemal überwunden ist, macht „die „Kritik" ihn wieder in der ekelhaftesten Form zum Grunddogma und läßt den „christlich-germanischen Geist siegen.

Als eine Entwickelung ihres im ersten Feldzug noch verstockten Geheimnisses ist es endlich zu betrachten, wenn sie hier den Gegensatz von Geist und Masse mit dem Gegensatz „der Kritik" und der Masse identificirt. Sie wird später dazu fortgehen, sich selbst mit „der Kritik" zu identificiren und sich damit als „den „Geist", als das absolute und Unendliche, die Masse dagegen als endlich, roh, brutal,

todt und unorganiſch — denn das verſteht „die Kritik“ unter Materie — hinzuſtellen. —

Welch ungeheurer Reichthum der Geſchichte, der in dem Verhältniß der Menſchheit zu Herrn Bauer ſich erſchöpft!

b) Die Judenfrage No. II. Kritiſche Entdeckungen über Socialismus, Jurisprudenz und Politik (Nationalität.)

Den maſſenhaften, materiellen Juden wird die chriſtliche Lehre von der geiſtigen Freiheit, von der Freiheit in der Theorie gepredigt, jene ſpiritualiſtiſche Freiheit, die ſich auch in den Ketten einbildet frei zu ſein, die ſeelenvergnügt iſt in „der Idee“, und von aller maſſenhaften Exiſtenz nur genirt wird.

„So weit die Juden jetzt in der Theorie ſind, ſo weit ſind ſie emancipirt, ſo weit ſie frei ſein wollen, ſo weit ſind ſie frei.“

Aus dieſem Satze kann man ſogleich die kritiſche Kluft ermeſſen, welche den maſſenhaften, profanen Communismus und Socialismus von dem abſoluten Socialismus ſcheidet. Der erſte Satz des profanen Socialismus verwirft die Emancipation in der bloßen Theorie als eine Illuſion, und verlangt für die wirkliche Freiheit außer dem idealiſtiſchen „Willen“, noch ſehr handgreifliche, ſehr materielle Bedingungen. Wie tief ſteht „die Maſſe“ unter der heiligen Kritik, die Maſſe, welche materielle, praktiſche Umwälzungen für nöthig hält, ſelbſt um die Zeit und die Mittel zu erobern, welche auch nur zur Beſchäftigung mit „der Theorie“ erheiſcht werden!

Springen wir für einen Augenblick aus dem rein geiſtigen Socialismus in die Politik!

Herr Rieſſer behauptet gegen B. Bauer: ſein Staat (sc. der kritiſche Staat) müſſe „Juden“ und „Chriſten“ ausſchließen. Herr Rieſſer befindet ſich im Rechte. Da Herr Bauer die politiſche Emancipation mit der menſchlichen Emancipation verwechſelt, da der Staat gegen widerſtrebende Elemente, — Chriſtenthum und Judenthum werden aber in der „Judenfrage“ als hochverrätheriſche Elemente qualifizirt — nur durch gewaltſame Ausſchließung der Perſonen, die ſie vertreten, zu reagiren weiß, wie z. B. der Terrorismus die Accaparation durch das Köpfen der Accapareurs vernichten wollte, ſo mußte Herr Bauer Juden und Chriſten in ſeinem „kritiſchen Staat“ aufhängen laſſen. Wenn er die politiſche Emancipation mit der menſchlichen verwechſelte, ſo mußte er konſequenterweiſe auch die politiſchen Mittel der Emancipation mit den menſchlichen Mitteln derſelben verwechſeln. Sobald man aber der abſoluten Kritik den beſtimmten Sinn ihrer Deduction ausſpricht, erwiedert ſie ganz daſſelbe, was Schelling einſt allen Gegnern erwiederte, die an die Stelle ſeiner Phraſen wirkliche Gedanken ſetzten: „Die Gegner der Kritik ſind deßhalb ihre Gegner, weil ſie dieſelbe nicht nur nach ihrem dogmatiſchen Maaße nehmen, ſondern ſelbſt für dogmatiſch halten, oder ſie bekämpfen die Kritik, weil ſie ihre dogmatiſchen Unterſcheidungen, Definitionen und Ausflüchte nicht anerkennt“.

Man verhält ſich allerdings dogmatiſch zu der abſoluten Kritik, wie zu Herrn Schelling, wenn man be-

ſtimmten, wirklichen Sinn, Gedanken, Anſicht bei ihr vorausſetzt. Aus Accomodation und um dem Herrn Rieſſer ihre Humanität zu beweiſen, entſchließt ſich „die Kritik“ indeſſen zu dogmatiſchen Unterſcheidungen, Definitionen und namentlich zu „Ausflüchten“.

So heißt es: „Hätte ich in jener Arbeit (der „Judenfrage“) über die Kritik hinausgehen wollen oder dürfen, ſo hätte ich nicht vom Staat, ſondern von „der „Geſellſchaft“ reden(!) müſſen(!), die Niemanden ausſchließt, ſondern von der ſich nur Diejenigen ausſchließen, die an ihrer Entwickelung nicht theilnehmen wollen“.

Die abſolute Kritik macht hier eine dogmatiſche Unterſcheidung zwiſchen dem, was ſie hätte thun müſſen, wenn ſie nicht das Gegentheil gethan hätte, und dem, was ſie wirklich gethan hat. Sie erklärt die Bornirtheit ihrer „Judenfrage“ durch die „dogmatiſchen Ausflüchte“ eines Wollens und Dürfens, die ihr „über die Kritik“ hinauszugehn verboten. Wie? „Die Kritik“ ſoll über die „Kritik“ hinausgehen? Dieſer ganz maſſenhafte Einfall entſteht der abſoluten Kritik durch die dogmatiſche Nothwendigkeit, einerſeits ihre Faſſung der Judenfrage als abſolut, als „die Kritik“ behaupten, andrerſeits die Möglichkeit einer weitergreifenden Faſſung zugeſtehen zu müſſen.

Das Geheimniß ihres „Nichtwollens“ und „Nichtdürfens“ wird ſich ſpäter als das kritiſche Dogma enthüllen, wornach alle ſcheinbaren Beſchränktheiten „der Kritik“ nichts anderes, als nothwendige, dem Faſſungsvermögen der Maſſe angemeſſene Accomodationen ſind.

Sie wollte nicht! ſie dürfte nicht über ihre bornirte Faſſung der Judenfrage hinausgehen! Wenn ſie aber

gewollt oder gedurft hätte, was hätte sie gethan? — Sie hätte eine dogmatische Definition gegeben. Sie hätte statt von dem „Staate", von „der Gesellschaft" geredet, also nicht das wirkliche Verhältniß des Judenthums zu der heutigen bürgerlichen Gesellschaft untersucht! Sie hätte die „Gesellschaft" im Unterschiede von „Staat" dogmatisch dahin definirt, daß, wenn der Staat ausschließt, von der Gesellschaft hingegen sich diejenigen ausschließen, die nicht an ihrer Entwickelung theilnehmen wollen!

Die Gesellschaft verfahrt eben so exklusiv wie der Staat, nur in der höflicheren Form, daß sie dich nicht zur Thür hinauswirft, sondern dir es vielmehr in ihrer Gesellschaft so unbequem macht, daß du selbst zur Thüre freiwillig hinausgehst.

Der Staat verfährt im Grunde genommen nicht anders, denn er schließt Niemanden aus, der allen seinen Anforderungen und Geboten, der seiner Entwickelung genügt. In seiner Vollendung drückt er sogar die Augen zu, und erklärt wirkliche Gegensätze für unpolitische, ihn nicht genirende Gegensätze. Ueberdem hat die absolute Kritik selbst entwickelt, daß der Staat die Juden ausschließt, weil und insofern die Juden den Staat ausschließen, also sich selbst vom Staat ausschließen. Wenn nun diese Wechselbeziehung in der kritischen „Gesellschaft" eine galantere, scheinheiligere, heimtückischere Form erhält, so beweist dies nur die größere Heuchelei und unentwickeltere Bildung der „kritischen" „Gesellschaft".

Folgen wir der absoluten Kritik weiter in ihren „dogmatischen Unterscheidungen", „Definitionen" und namentlich in ihren „Ausflüchten".

So verlangt Herr Rieſſer vom Kritiker „er ſolle dasjenige, was dem Boden des Rechts angehört“ von dem „unterſcheiden, was jenſeits ſeines Gebietes liegt.“

Der Kritiker iſt indignirt über die Impertinenz dieſer juriſtiſchen Forderung. „Bis jetzt“, erwiedert er, „haben aber Gemüth und Gewiſſen in das Recht eingegriffen, immer es ergänzt und wegen der Beſchaffenheit, die in ſeiner dogmatiſchen Form“ — alſo nicht in ſeinem dogmatiſchen Weſen? — „begründet iſt, immer ergänzen müſſen.“

Der Kritiker vergißt nur, daß das Recht ſich anderſeits ſelbſt ſehr ausdrücklich von „Gemüth und Gewiſſen“ unterſcheidet, daß dieſe Unterſcheidung in dem einſeitigen Weſen des Rechts, wie in ſeiner dogmatiſchen Form begründet iſt, und ſogar zu den Hauptdogmen des Rechts gehört, daß endlich die praktiſche Ausführung dieſer Unterſcheidung eben ſo ſehr den Gipfel der Rechts-Entwickelung bildet, wie die Trennung der Religion von allem profanen Inhalt ſie zur abſtrakten, abſoluten Religion macht. Daß „Gemüth und Gewiſſen“ in das Recht eingreifen, iſt für den „Kritiker“ ein hinreichender Grund, um da, wo es ſich vom Recht handelt, vom Gemüth und vom Gewiſſen, und da, wo es ſich um die juriſtiſche Dogmatik handelt, von der theologiſchen Dogmatik zu handeln.

Durch die „Definitionen und Unterſcheidungen der abſoluten Kritik“ ſind wir hinlänglich vorbereitet, ihre neueſten „Entdeckungen“ über „die Geſellſchaft“ und „das Recht“ zu vernehmen.

„Diejenige Weltform, welche die Kritik vorbereitet und deren Gedanken ſie ſogar erſt vorbereitet, iſt keine

blos rechtliche, sondern" — der Leser sammle sich — „eine gesellschaftliche, von der wenigstens so viel" — so wenig? — „gesagt werden kann, daß wer zu ihrer Ausbildung nicht das Seinige beigetragen hat, nicht mit seinem Gewissen und Gemüth in ihr lebt, sich in ihr nicht zu Hause fühlen und an ihrer Geschichte nicht theilnehmen kann."

Die von der Kritik vorbereitete Weltform wird als eine nicht blos rechtliche, sondern gesellschaftliche bestimmt. Diese Bestimmung kann doppelt gedeutet werden. Entweder ist der citirte Satz zu deuten durch „nicht rechtlich, sondern gesellschaftlich", oder durch „nicht blos rechtlich, sondern auch gesellschaftlich". Betrachten wir seinen Gehalt nach beiden Lesarten, zunächst nach der ersteren. Die absolute Kritik hat weiter oben die vom „Staat" unterschiedene neue „Weltform" als „Gesellschaft" bestimmt. Sie bestimmt jetzt das Hauptwort „Gesellschaft" durch das Eigenschaftswort „gesellschaftlich". Empfing Herr Hinrichs im Gegensatz zu seinem „Politisch" dreimal das Wort „Gesellschaftlich", so empfängt Herr Riesser im Gegensatz zu seinem „Rechtlich" die gesellschaftliche Gesellschaft. Reducirten sich die kritschen Aufschlüsse an Herrn Hinrichs auf „Gesellschaftlich" + „Gesellschaftlich" + „Gesellschaftlich" = 3a, so geht die absolute Kritik in ihrem zweiten Feldzug von der Addition zur Multiplikation fort, und Herr Riesser wird auf die mit sich selbst multiplicirte Gesellschaft, die zweite Potenz des Gesellschaftlichen, die gesellschaftliche Gesellschaft = a^2, verwiesen. Es bleibt der absoluten Kritik nun noch übrig, um ihre Aufschlüsse über die Gesellschaft zu vervollständigen, in

die Brüche zu geben, die Quadratwurzel aus der Gesellschaft zu ziehen, u. s. w.

Lesen wir dagegen nach der zweiten Glosse: „die nicht blos rechtliche, sondern auch gesellschaftliche" Weltform, so ist diese Zwitter-Weltform keine andere als die heut zu Tag existirende Weltform, die Weltform der heutigen Gesellschaft. Daß die „Kritik" das zukünftige Dasein der heut zu Tage existirenden Weltform in ihrem verweltlichen Denken erst vorbereitet, ist ein großes, ein ehrwürdiges kritisches Mirakel. Wie es sich aber auch mit der „nicht blos rechtlichen, sondern gesellschaftlichen Gesellschaft" verhalte, die Kritik kann einstweilen nicht mehr von ihr verrathen, als das „fabula docet", die moralische Nutzanwendung. In dieser Gesellschaft wird sich „derjenige nicht zu Hause fühlen", der mit seinem Gemüth und Gewissen nicht in ihr lebte. Schließlich wird Niemand in dieser Gesellschaft leben, als das „reine Gemüth" und das „reine Gewissen", nämlich „der Geist", „die Kritik" und die Übrigen. Die Masse wird auf die eine oder die andere Weise von ihr ausgeschlossen sein, so daß die „massenhafte Gesellschaft außerhalb der „gesellschaftlichen Gesellschaft" haust.

Mit einem Worte, diese Gesellschaft ist nichts Anderes, als der kritische Himmel, von welchem die wirkliche Welt als die unkritische Hölle ausgeschlossen ist. Die absolute Kritik bereitet diese verklärte Weltform des Gegensatzes von „Masse" und „Geist" in ihrem reinen Denken vor.

Von derselben kritischen Tiefe, wie diese Aufschlüsse über die „Gesellschaft", sind die Aufschlüsse, die Herr Rieffer über das Schicksal der Nationen erhält.

Die absolute Kritik gelangt von der Emancipationssucht der Juden, und von der Sucht der christlichen Staaten, sie in „ihrem Gouvernements-Schematismus einzurubriciren" — als ob sie nicht längst schon in den christlichen Gouvernements-Schematismus einrubricirt wären! — zu Prophezeiungen über den Verfall der Nationalitäten. Man sieht, auf welchem complicirten Umweg die absolute Kritik bei der gegenwärtigen geschichtlichen Bewegung ankommt, nämlich auf dem Umwege der Theologie. Wie große Resultate sie auf diese Weise erhält, davon zeugt der lichtverbreitende Orakelspruch:

„Die Zukunft aller Nationalitäten — ist — eine — sehr — dunkle!"

Die Zukunft der Nationalitäten mag aber von wegen der Kritik so dunkel sein, als sie will. Das Eine, was Noth thut, ist klar: die Zukunft ist ihr Werk. „Das Schicksal", ruft sie aus, „mag entscheiden wie es will; wir wissen jetzt, daß es unser Werk ist." Wie Gott seinem Werke, dem Menschen, so läßt die Kritik ihrem Werke, dem Schicksal, seinen Eigenwillen. Die Kritik, deren Werk das Schicksal ist, ist allmächtig wie Gott. Sogar der „Widerstand", den sie außer sich „findet", ist ihr eignes Werk. „Die Kritik macht ihre Gegner". Die „massenhafte Empörung" gegen sie ist daher nur für „die Masse" selbst „gefahrdrohend."

Ist aber die Kritik wie Gott allmächtig, so ist sie auch allweise wie Gott, und versteht es, ihre Allmacht mit der Freiheit, dem Willen und der Naturbestimmung der menschlichen Individuen zu vereinigen.

„Sie wäre nicht die epochenmachende Kraft, wenn sie nicht diese Wirkung hätte, daß sie aus Jedem das macht, was er sein will, und Jedem unwiderruflich den Standpunkt anweist, der seiner Natur und seinem Wollen entspricht.“

Leibnitz könnte auf keine glücklichere Weise die prästabilirte Harmonie der göttlichen Allmacht mit der menschlichen Freiheit und Naturbestimmung herstellen.

Wenn „die Kritik“ gegen die Psychologie dadurch zu verstoßen scheint, daß sie den Willen, etwas zu sein, nicht von der Fähigkeit, etwas zu sein, unterscheidet, so muß man bedenken, daß sie entscheidende Gründe besitzt, diese „Unterscheidung“ für „dogmatisch“ zu erklären.

Stärken wir uns zum dritten Feldzug! Rufen wir uns noch einmal in das Gedächtniß, daß „die Kritik ihren Gegner macht!“ Wie könnte sie aber ihren Gegner — die „Phrase“ — machen, wenn sie nicht Phrasen machte?

3) Dritter Feldzug der absoluten Kritik.

a) Selbstapologie der absoluten Kritik. Ihre „politische“ Vergangenheit.

Die absolute Kritik beginnt ihren dritten Feldzug gegen die „Masse“ mit der Frage:

„Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?“

In demselben Heft der Literaturzeitung finden wir die Belehrung:

„Daß die Kritik nichts will, als die Dinge kennen lernen.“

Die Kritik hätte hiernach alle Dinge zum Gegenstande. Die Frage nach einem aparten, eigends für die Kritik be-

ſtimmten Gegenſtand, wäre ſinnlos. Der Widerſpruch löſt ſich einfach, wenn man bedenkt, daß alle Dinge in kritiſche Dinge, und alle kritiſchen Dinge in die Maſſe, als den „Gegenſtand" der abſoluten Kritik, „zuſammenfallen."

Zunächſt ſchildert Herr Bruno ſein unendliches Erbarmen mit der „Maſſe". Er macht „die Kluft, die ihn von der Menge ſcheidet, zum Gegenſtand eines „anhaltenden Studiums". Er will „die Bedeutung dieſer Kluft für die Zukunft kennen lernen" (eben dies iſt das ebenerwähnte Kennenlernen „aller" Dinge) und zugleich „ſie aufheben". Er kennt alſo in Wahrheit ſchon die Bedeutung jener Kluft. Sie beſteht eben darin, von ihm aufgehoben zu werden.

Weil nun Jeder ſich ſelbſt der Nächſte iſt, beſchäftigt ſich die „Kritik" zunächſt damit, ihre eigene Maſſenhaftigkeit aufzuheben, gleich den chriſtlichen Asceten, die den Feldzug des Geiſtes gegen das Fleiſch mit der Abtödtung ihres eigenen Fleiſches beginnen. Das „Fleiſch" der abſoluten Kritik iſt ihre wirklich maſſenhafte — 20—30 Bände belaufende — literariſche Vergangenheit. Herr Bauer muß daher die literariſche Lebensgeſchichte der „Kritik" — die genau mit ſeiner eigenen literariſchen Lebensgeſchichte zuſammenfällt — von ihrem maſſenhaften Schein befreien, nachträglich verbeſſern und erläutern, und durch dieſen apologetiſchen Commentar „ihre früheren Arbeiten ſicher ſtellen."

Er beginnt damit, den Irrthum der Maſſe, die bis zum Untergang der deutſchen Jahrbücher und der Rheiniſchen Zeitung Herrn Bauer für einen der Ihrigen hielt, aus einem doppelten Grunde zu erklären. Einmal

beging man das Unrecht, daß man die literarische Bewegung nicht „rein als literarische“ auffaßte. In demselben Moment beging man das umgekehrte Unrecht, die literarische Bewegung als „eine bloß“ oder „rein“ literarische Bewegung aufzufassen. Daß die „Masse“ jedenfalls im Unrecht war, schon darum, weil sie zwei sich wechselseitig ausschließende Irrthümer in demselben Augenblicke beging, unterliegt keinem Zweifel.

Bei dieser Gelegenheit ruft die absolute Kritik denen, welche die „deutsche Nation“ als eine „Literatin“ bespöttelt haben, zu:

„Nennt auch die einzige geschichtliche Epoche, die nicht von der „Feder“ gebieterisch vorgezeichnet war, und ihre Erschütterung nicht mit einem Federstrich beschließen lassen mußte.“

Herr Bruno trennt in seiner kritischen Naivität „die Feder“ vom schreibenden Subjekt, und das schreibende Subjekt als „abstrakter Schreiber“ von dem lebendigen geschichtlichen Menschen, welcher schrieb. Auf diese Weise vermag er sich über die wunderthätige Kraft der „Feder“ zu exaltiren. Er konnte eben so gut verlangen, man solle ihm eine geschichtliche Bewegung nennen, die nicht vom „Federvieh“ und der „Gänsemagd“ vorgezeichnet war.

Späterhin werden wir von demselben Herrn Bruno erfahren, daß bisher noch nicht eine, nicht eine einzige geschichtliche Epoche anerkannt ist. Wie sollte die „Feder“, welche bisher „keine einzige“ geschichtliche Epoche nachzuzeichnen wußte, im Stande gewesen sein, sie alle vorzuzeichnen?

Herr Bruno beweiſt nichts deſto weniger die Richtigkeit ſeiner Anſicht durch die That, indem er ſelbſt ſeine eigene „Vergangenheit“ mit apologetiſchen „Federſtrichen“ ſich „vorzeichnet“.

Die Kritik, welche nach allen Seiten hin nicht nur in die allgemeine Vornirtheit der Welt, der Zeitepoche, ſondern in ganz aparte, perſönliche Vornirtheiten verwickelt war, welche nichts deſto weniger ſeit Menſchengedenken in allen ihren Werken „abſolute, vollendete, reine“ Kritik zu ſein betheuerte, hatte ſich nur den Vorurtheilen und dem Faſſungsvermögen der Maſſe accommodirt, wie Gott in ſeinen Offenbarungen an die Menſchen zu thun pflegt. „Es mußte,“ berichtet die abſolute Kritik, „zum Bruch der Theorien mit ihrem ſcheinbar Verbündeten kommen“.

Weil aber die Kritik — die hier zur Abwechslung einmal die Theorie heißt — zu nichts kommt, vielmehr Alles von ihr kommt, weil ſie nicht innerhalb, ſondern außerhalb der Welt ſich entwickelt, und in ihrem göttlichen, ſich ſtets gleichbleibenden Bewußtſein Alles vorherbeſtimmt hat, ſo war auch der Bruch mit ihrem ehemaligen Verbündeten nur dem Schein nach, nur für Andere, nicht an ſich, nicht für ſie ſelbſt eine „neue Wendung.“

„Dieſe Wendung war aber nicht einmal „eigentlich“ neu. „Die Theorie hatte beſtändig an der Kritik ihrer ſelbſt gearbeitet“ — (man weiß, wie auf ſie losgearbeitet worden iſt, um ſie zur Kritik ihrer ſelbſt zu treiben) — „ſie hatte der Maſſe nie geſchmeichelt“ (deſto mehr ſich ſelbſt), „ſie hatte ſich immer davor gehütet, ſich in die Vorausſetzungen ihres Gegners zu verſtricken.“

Der chriſtliche Theologe muß behutſam auftreten. (Entdecktes Chriſtenthum von Bruno Bauer, p. 99). Und wie kam es, daß die „behutſame“ Kritik ſich dennoch verſtrickte und nicht ſchon damals deutlich und vernehmbar ihre „eigentliche“ Meinung ausſprach? Warum redete ſie nicht friſch von der Leber weg? Warum ließ ſie den Wahn der Geſchwiſterſchaft mit der Maſſe beſtehen?

Warum haſt du mir das gethan? ſagte Pharao zu Abraham, als er ihm ſein Weib Sara zurückgab. Warum ſpracheſt du denn, ſie ſei deine Schweſter? (Entdeckt. Chriſt. von B. B. p. 100.)

Weg mit der Vernunft und Sprache! ſagt der Theologe; dann wäre ja Abraham ein Lügner! Die Offenbarung wäre dann tödtlich beleidigt! (l. c.)

Weg mit der Vernunft und Sprache! ſagt der Kritiker: wäre Herr Bauer wirklich und nicht nur zum Schein mit der Maſſe verſtrickt geweſen, dann wäre ja die abſolute Kritik in ihren Offenbarungen nicht abſolut, alſo tödtlich beleidigt!

„Man hatte“, fährt die abſolute Kritik fort, „ihr (der abſoluten Kritik) Bemühen nur nicht gemerkt, und es gab außerdem ein Stadium der Kritik, wo ſie gezwungen war, ſich auf die Vorausſetzungen ihres Gegners aufrichtig einzulaſſen und ſie für einen Augenblick ernſt zu nehmen, kurz, wo ſie noch nicht vollſtändig die Fähigkeit hatte, der Maſſe die Ueberzeugung zu nehmen, daß ſie mit ihr eine Sache und ein Intereſſe habe.“

Man hatte das Bemühen der „Kritik“ nur nicht bemerkt; alſo lag die Schuld auf Seite der Maſſe. Andrerſeits geſteht die Kritik, daß man ihr Bemühen nicht merken

konnte, weil sie selbst noch nicht die „Fähigkeit“ besaß, es bemerkbar zu machen. Also scheint die Schuld auf Seite der Kritik.

Bewahre Gott! Die Kritik war „gezwungen“ — es wurde ihr eine Gewalt angethan — „sich auf die Voraussetzung ihres Gegners aufrichtig einzulassen und sie für einen Augenblick „ernst zu nehmen“. Eine schöne Aufrichtigkeit, eine recht theologische Aufrichtigkeit, welcher es nicht wirklicher Ernst mit einer Sache ist, sondern welche sie nur „für einen Augenblick ernst nimmt“, welche sich immer, also jeden Augenblick davor gehütet hat, sich in die Voraussetzungen ihres Gegners zu verstricken, — und dennoch „für einen Augenblick“ auf dieselben Voraussetzungen „aufrichtig“ eingeht. Die „Aufrichtigkeit“ wird noch vergrößert im Nachsatze. In demselben Augenblicke, wo die Kritik „aufrichtig auf die Voraussetzungen der Masse einging, war es auch“, wo sie „noch nicht vollständig die Fähigkeit hatte“, die Illusion über die Einheit ihrer Sache und der massenhaften Sache zu zerstören. Sie hatte noch nicht die Fähigkeit, aber sie hatte schon den Willen und den Gedanken. Sie konnte noch nicht äußerlich mit der Masse brechen, aber der Bruch war schon in ihrem Innern, in ihrem Gemüthe vollzogen, vollzogen in demselben Moment, wo sie aufrichtig mit der Masse sympathisirte!

Die Kritik, in ihrer Verwickelung mit den Vorurtheilen der Masse, war nicht wirklich in dieselben verwickelt; sie war vielmehr eigentlich frei von ihrer eignen Beschränktheit und besaß nur „noch nicht vollständig“ die „Fähigkeit“, dies der Masse kund zu thun. Die ganze

Beſchränktheit „der Kritik“ war alſo purer Schein, ein Schein, der ohne die Beſchränktheit der Maſſe überflüſſig und alſo gar nicht vorhanden geweſen wäre. Die Schuld liegt alſo wieder auf den Schultern der Maſſe.

In ſo fern dieſer Schein indeſſen durch „die Unfähigkeit“, durch die „Impotenz“ der Kritik, ſich auszuſprechen, unterſtützt wurde, war die Kritik ſelbſt unvollkommen. Sie geſteht dies in der ihr eigenthümlichen, eben ſo aufrichtigen als apologetiſchen Weiſe. „Trotzdem, daß ſie (die Kritik) den Liberalismus ſelbſt einer auflöſenden Kritik unterwarf, durfte man ſie noch für eine beſondere Art desſelben, vielmehr für ſeine extreme Durchführung halten; trotzdem, daß ihre wahren und entſcheidenden Entwickelungen über die Politik hinausgingen, mußte ſie doch noch dem Schein verfallen, daß ſie politiſire, und dieſer unvollkommene Schein hatte ihr die meiſten ihrer oben bezeichneten Freunde gewonnen.“

Die Kritik hatte ihre Freunde durch den unvollkommnen Schein, als politiſire ſie, gewonnen. Hätte ſie vollkommen zu politiſiren geſchienen, ſo hätte ſie die politiſchen Freunde unfehlbar verloren. In ihrer apologetiſchen Angſt, ſich von aller Sünde loszuwaſchen, klagt ſie den falſchen Schein an, ein unvollkommner und kein vollkommner falſcher Schein geweſen zu ſein. Einen Schein für den andern, kann ſich „die Kritik“ damit vertröſten, daß, wenn ſie den „vollkommnen Schein“ beſaß, politiſiren zu wollen, ſie dagegen auch nicht einmal den „unvollkommnen Schein“ beſitzt, irgendwo und irgendwann die Politik aufgelöſt zu haben.

Die abſolute Kritik, nicht vollſtändig befriedigt von dem „unvollkommnen Schein“, fragt ſich noch einmal: „Wie kam es, daß die Kritik damals in die „maſſenhaften, politiſchen“ Intereſſen hineingezogen wurde, daß ſie — ſogar! — politiſiren! — mußte!“

Dem Theologen Bauer verſteht es ſich ganz von ſelbſt, daß die Kritik unendlich lang ſpekulative Theologie treiben mußte, denn er, die „Kritik“, iſt ja Theologe ex professo. Aber politiſiren? Das muß durch ganz beſondere, politiſche, perſönliche Umſtände motivirt ſein!

Warum mußte alſo die „Kritik“ ſogar politiſiren? „Sie war angeklagt — damit iſt die Frage beantwortet“. Wenigſtens iſt damit das „Geheimniß“ der „Bauer'ſchen Politik“ enthüllt, und man wird den Schein, der in der „guten Sache der Freiheit und meiner eignen Sache, von Bruno Bauer“, an die maſſenhafte „Sache der Freiheit“ die „eigne Sache“ durch ein „und“ anſchließt, wenigſtens nicht unpolitiſch nennen. Wenn aber die Kritik ihre „eigne Sache“ nicht im Intereſſe der Politik, ſondern die Politik im Intereſſe ihrer eignen Sache betrieb, ſo muß zugegeben werden, daß nicht die Kritik von der Politik, ſondern vielmehr die Politik von der Kritik angeführt wurde.

Bruno Bauer alſo ſollte von ſeinem theologiſchen Lehrſtuhl entfernt werden: er war angeklagt; die „Kritik“ mußte politiſiren, d. h. „ihren“ d. h. Bruno Bauer's Proceß führen. Herr Bauer führte nicht den Proceß der Kritik, die „Kritik“ führte den Proceß des Herrn Bauer. Warum mußte „die Kritik“ ihren Proceß führen?

„Um sich zu verantworten!“ Wohl auch; allein die „Kritik“ ist weit entfernt, sich auf einen so persönlichen, profanen Grund zu beschränken. Wohl auch; aber nicht allein deßwegen, „sondern hauptsächlich, um die Widersprüche ihrer Gegner zu entwickeln“, und, konnte die Kritik hinzufügen, um überdem alte Aufsätze gegen verschiedene Theologen — siehe u. a. die weitläufige Zänkerei mit Plank, diese Familienangelegenheit zwischen der Theologie - Bauer und der Theologie - Strauß, — in ein Buch binden zu lassen.

Nachdem die absolute Kritik durch das Geständniß über das wahre Interesse ihrer „Politik“ ihr Herz erleichtert hat, kaut sie abermals, bei der Erinnerung an ihren „Proceß“, den alten Hegel'schen. (siehe in d. Phänomenologie den Kampf der Aufklärung und des Glaubens, siehe die ganze Phänomenologie) in der „guten Sache der Freiheit“ schon weitläufig wiedergekauten Kohl wieder, daß „das Alte, welches sich dem Neuen widersetzt, nicht mehr wirklich das Alte ist.“ Die kritische Kritik ist ein wiederkäuendes Thier. Einige abgefallene Hegel'schen Brocken, wie der oben erwähnte Satz vom „Alten“ und „Neuen“, oder auch wie „die Entwicklung des Extrems aus seinem gegentheiligen Extrem“ u. dg. werden unaufhörlich aufgewärmt, ohne daß sie jemals auch nur das Bedürfniß empfände, sich mit der „spekulativen Dialektik“ anders als durch die Ermattung des Prof. Hinrichs auseinander zu setzen. Dagegen geht sie aber beständig „kritisch“ über Hegel hinaus, indem sie ihn wiederholt, zum Beispiel:

„Indem die Kritik auftritt und der Forschung eine neue Form, d. h. die Form giebt, die sich nicht mehr zu einer äußern Begränzung umwandeln läßt“ ꝛc.

Wenn ich etwas umwandle, mache ich es zu einem wesentlich Andern. Da eine jede Form nun auch eine „äußere Begränzung“ iſt, ſo „läßt“ ſich keine Form in eine „äußere Begränzung“ umwandeln, ſo wenig als ſich ein Apfel in einen Apfel „umwandeln“ läßt. Die Form allerdings, welche „die Kritik“ der Forſchung giebt, läßt ſich aus einem andern Grunde in keine „äußere Begränzung“ umwandeln. Ueber jede „äußere Begränzung hinaus, iſt ſie ein Verſchwimmen im aſchgrauen, dunkelblauen Dunſt des Unſinns.

„Er (der Kampf des Alten und Neuen) wäre aber auch da“ (nämlich im Augenblicke, wo die Kritik der Forſchung „die neue Form giebt“) — „nicht einmal möglich, wenn das Alte die Frage nach der Verträglichkeit .... oder Unverträglichkeit theoretiſch behandelte.“ Warum behandelt das Alte dieſe Frage nun nicht theoretiſch? Weil „dies ihm aber im Anfang am wenigſten möglich iſt, da es im Augenblick der Ueberraſchung“, d. h. im Anfang, „weder ſich noch das Neue kennt“, d. h. weder ſich noch das Neue theoretiſch behandelt. Nicht einmal möglich, wenn die „Unmöglichkeit“ leider nicht unmöglich wäre!

Wenn der „Kritiker“ der theologiſchen Fakultät weiter „geſteht, daß er abſichtlich gefehlt, mit freiem Vorbedacht und nach reiflicher Ueberlegung den Irrthum begangen“ — alles, was die Kritik erlebt, erfahren, gethan hat, wandelt ſich ihr in ein freies, reines, beabſichtigtes Produkt ihrer Reflexion um, — ſo hat dies Geſtändniß des Kritikers nur einen „unvollkommnen Schein“ von Wahrheit. Da die „Kritik der Synoptiker“ durch und durch auf theologiſchem Grund und Boden ſteht, da ſie durchaus theolo-

gische Kritik ist, so konnte Herr Bauer, der Privatdocent der Theologie, sie schreiben und lehren, „ohne Fehl und Irrthum“ zu begehen. Der Fehler und der Irrthum waren vielmehr auf Seite der theologischen Fakultäten, welche nicht einsahen, wie streng Herr Bauer sein Versprechen gehalten hatte, sein in der „Krit. d. Synopt.“ B. I. Vorrede, p. XXIII. gegebenes Versprechen. „Wenn die Negation auch in diesem ersten Bande noch zu kühn und weitgreifend erscheinen möchte, so erinnern wir daran, daß das wahrhaft Positive erst dann geboren werden kann, wenn die Negation ernstlich und allgemein war .... Am Ende wird sich zeigen, daß erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische Kraft Jesu und seines Princips lehren wird.“ Herr Bauer trennt absichtlich den Herrn „Jesum“ und sein „Princip“, um den positiven Sinn seines Versprechens über jeden Schein der Zweideutigkeit zu erheben. Und Herr Bauer hat wirklich die „schöpferische“ Kraft des Herrn Jesus und seines Princips so augenfällig gelehrt, daß sein „unendliches Selbstbewußtsein“ und der „Geist“ nichts anderes als christliche Geschöpfe sind.

So sehr der Streit der kritischen Kritik mit der theologischen Fakultät zu Bonn ihre damalige „Politik“ erklärt, warum fuhr sie fort, nach der Entscheidung dieses Streits zu politisiren? Man höre:

„An diesem Punkte hätte „die Kritik“ entweder stehen bleiben, oder sogleich weiter vorschreiten, das politische Wesen untersuchen und als ihren Gegner darstellen sollen.“ — Wenn es mir möglich gewesen wäre, daß sie im damaligen Kampfe hätte stehen bleiben können, und wenn es mir auf der andern Seite nicht ein gar zu strenges

geſchichtliches Geſetz wäre, daß ein Princip, indem es ſich mit ſeinem Gegenſatze zum erſtenmal mißt, ſich von ihm herabdrücken laſſen . . . muß."

Köſtliche apologetiſche Phraſe! „Die Kritik hätte ſtehn bleiben ſollen", wenn es mir möglich geweſen wäre . . . „ſtehn bleiben zu können"! Wer „ſoll" ſtehen bleiben? Und wer hätte ſollen, was nicht „möglich geweſen wäre . . . zu können"? Andrerſeits! Die Kritik hätte vorſchreiten ſollen, „wenn es nur auf der andern Seite nicht ein gar zu ſtrenges, geſchichtliches Geſetz wäre ꝛc." Die geſchichtlichen Geſetze ſind gegen die abſolute Kritik auch „gar zu ſtreng!" Ständen ſie nur nicht auf einer andern Seite als die kritiſche Kritik, wie glänzend würde ſie weiter vorſchreiten! Aber à la guerre comme à la guerre! In der Geſchichte muß ſie eine traurige „Geſchichte" aus ſich machen laſſen!

„Wenn die Kritik (immer Herr Bauer). . . mußte, ſo wird man doch zugleich zugeben, daß ſie ſich immer unſicher fühlte, wenn ſie ſich auf Forderungen dieſer (politiſchen) Art einließ, und daß ſie durch dieſe Forderungen mit ihren wahren Elementen in einen Widerſpruch trat, der in jenem Elemente bereits ſeine Auflöſung gefunden hatte."

Die Kritik war durch die allzuſtrengen Geſetze der Geſchichte zu politiſchen Schwächen gezwungen worden, aber — ſieht ſie — man wird doch zugleich zugeben, daß ſie, wenn auch nicht wirklich, doch an ſich über jene Schwächen erhaben war. Einmal hatte ſie dieſelben „im Gefühl" überwunden, denn „ſie fühlte ſich immer unſicher in ihren Forderungen", es war ihr in der Politik übel zu Muthe, ſie wußte nicht, wie ihr war. Noch mehr! Sie trat mit

ihrem wahren Elemente in Widerspruch. Endlich das Allergrößeste! Der Widerspruch, in den sie mit ihren wahren Elementen trat, fand seine Auflösung nicht im Lauf ihrer Entwicklung, sondern „hatte" vielmehr „bereits" in ihren, unabhängig von dem Widerspruch existirenden, wahren Elementen seine Auflösung gefunden! Diese kritischen Elemente dürfen von sich rühmen: ehe denn Abraham war, waren wir. Ehe die Entwicklung den Gegensatz zu uns erzeugte, lag der ungeborne in unserem chaotischen Schoos aufgelöst, gestorben, verdorben. Da nun in den wahren Elementen der Kritik ihr Widerspruch gegen ihre wahren Elemente „bereits seine Auflösung gefunden hatte", da aber ein aufgelöster Widerspruch kein Widerspruch ist, befand sie sich also, genau zu reden, in keinem Widerspruch mit ihren wahren Elementen, in keinem Widerspruch mit sich selbst, und — der allgemeine Zweck der Selbstapologie wäre erreicht.

Die Selbstapologie der absoluten Kritik verfügt über ein ganzes apologetisches Wörterbuch: „nicht einmal eigentlich", „nur nicht gemerkt", „es gab außerdem", „noch nicht vollständig", „trotzdem — dennoch", „nicht nur — sondern hauptsächlich", „eben so sehr eigentlich erst", „die Kritik hätte sollen, wenn es mir möglich gewesen wäre und wenn es auf der andern Seite . . . .", „wenn . . . . so wird man doch zugleich zugeben", „war es nun nicht natürlich, war es nicht unvermeidlich ꝛc." „auch nicht."

Vor nicht gar zu langer Zeit äußerte sich die absolute Kritik über ähnliche apologetische Wendungen, wie folgt:

„Obgleich" und „dennoch", „zwar" und „aber", ein himmlisches Nein und ein irdisches Ja, sind die Grundsäulen

der neueren Theologie, die Stelzen, auf denen sie einherschreitet, der Kunstgriff, auf den sich ihre ganze Weisheit beschränkt, die Wendung, die in allen ihren Wendungen wiederkehrt, ihr A und O." (Entdeckt. Christ. p. 162.)

b) Die Judenfrage No. III.

Die „absolute Kritik" bleibt nicht dabei stehen, ihre eigenthümliche Allmacht, die „das Alte eben so sehr eigentlich erst schafft, wie das Neue," durch ihre Selbstbiographie zu beweisen. Sie bleibt nicht dabei stehen, die Apologie ihrer Vergangenheit höchst selbst zu schreiben. An dritte Personen, an die übrige profane Welt stellt sie jetzt die absolute „Aufgabe", die „Aufgabe auf die es vielmehr nun ankommt", nämlich die Apologie der Bauer'schen Thaten und „Werke."

Die deutsch-französischen Jahrbücher brachten eine Kritik von Herrn Bauers Judenfrage. Sein Grundirrthum, die Verwechselung der „politischen" mit der „menschlichen Emancipation" wurde aufgedeckt. Die alte Judenfrage wurde zwar nicht erst in ihre „richtige Stellung" gebracht, sondern die „Judenfrage" wurde in der Stellung behandelt und gelöst, welche die neuere Entwickelung den alten Zeitfragen gegeben hat, und wodurch letztere eben aus „Fragen" der Vergangenheit zu „Fragen" der Gegenwart geworden sind.

Im dritten Feldzug der absoluten Kritik soll, wie es scheint, den deutsch-franz. Jahrb. replicirt werden. Zunächst gesteht die absolute Kritik: „In der Judenfrage wurde dasselbe „Versehn" begangen, das menschliche und das politische Wesen identificirt."

Die Kritik bemerkt, daß:

„es zu spät sein würde, wenn man der Kritik wegen der Stellung, die sie vor zwei Jahren noch zum Theil einnahm, einen Vorwurf machen wollte.“ „Es kommt vielmehr darauf an, die Erklärung davon zu geben, daß die Kritik sogar .... politisiren mußte!“

„Vor zwei Jahren“? Zählen wir nach der absoluten Zeitrechnung, nach der Geburt des kritischen Weltheilands, der Bauer'schen Literaturzeitung! Der kritische Welterlöser wurde geboren Anno 1843. In demselben Jahre erblickte die zweite, vermehrte Ausgabe der „Judenfrage“ das Licht der Welt. Die „kritische“ Behandlung der „Judenfrage“ in den 21 Bogen aus der Schweiz, erschien noch später, in demselben Jahre 1843, alten Styls. Nach dem Untergang der „Deutschen Jahrbücher“ und der „Rheinischen Zeitung“ in demselben bedeutungsvollen Jahre 1843 alten Styls oder Jahr I der kritischen Zeitrechnung, erschien Herrn Bauers fantastisch-politische Schrift „Staat, Religion und Parthei“, welche genau seine alten Irrthümer über das „politische Wesen“ wiederholt. Der Apologet ist gezwungen, die Chronologie zu verfälschen.

Die „Erklärung“, warum Herr Bauer „sogar“ politisiren „mußte“, gewährt nur unter gewissen Bedingungen ein allgemeines Interesse. Setzt man nämlich die Unfehlbarkeit, Reinheit und Absolutheit der kritischen Kritik als Grunddogma voraus, so verwandeln sich allerdings die Thatsachen, welche diesem Dogma widersprechen, in eben so schwierige, denkwürdige, geheimnißvolle Räthsel, als es die scheinbar ungöttlichen Handlungen Gottes für den Theologen sind.

Betrachtet man dagegen „den Kritiker“ als ein endliches Individuum, trennt man ihn nicht von der Schranke seiner Zeit, so ist man der Antwort, warum er sogar innerhalb der Welt sich entwickeln mußte, überhoben, weil die Frage selbst nicht existirt.

Beharrt indessen die absolute Kritik auf ihrer Forderung, so erbietet man sich ein scholastisches Traktätlein zu liefern, welches folgende Zeitfragen behandeln soll:

„Warum die Empfängniß der Jungfrau Maria durch den heiligen Geist, grade von Herrn Bruno Bauer bewiesen werden mußte?“ „Warum Herr Bauer beweisen mußte, daß der Engel, der dem Abraham erschien, eine wirkliche Emanation Gottes war, eine Emanation, der indessen noch die zur Verdauung von Speisen nothwendige Consistenz abging?“ „Warum Herr Bauer die Apologie des preußischen Königshauses liefern, und den preußischen Staat zum absoluten Staat erheben mußte?“ „Warum Herr Bauer in der „Kritik der Synoptiker“ das „unendliche Selbstbewußtsein“ an die Stelle des Menschen setzen mußte?“ „Warum Herr Bauer in seinem entdeckten Christenthum die christliche Creationstheorie in Hegelscher Form wiederholen mußte?“ „Warum Herr Bauer die „Erklärung“ des Wunders, daß er irren mußte, von sich und Andern verlangen mußte?“

Bis zum Nachweis dieser eben so „kritischen“ als „absoluten“ Nothwendigkeiten, lauschen wir noch einstweilen den apologetischen Ausflüchten der „Kritik“.

„Die Judenfrage ... mußte ... erst in ihre richtige Stellung gebracht werden, als eine religiöse und eine theologische und als eine politische Frage“. „Als die

Behandlung und Löſung beider Fragen iſt die „Kritik“ weder religiös, noch politiſch.“

In den deutſch-franz. Jahrbüchern wird nämlich die Bauerſche Behandlung der „Judenfrage“ für eine wirklich theologiſche und phantaſtiſch-politiſche erklärt.

Zunächſt in Bezug auf den „Vorwurf“ ihrer theologiſchen Beſchränktheit, antwortet die „Kritik“:

„Die Judenfrage iſt eine religiöſe. Die Aufklärung glaubte ſie zu löſen, indem ſie den religiöſen Gegenſatz als einen gleichgültigen bezeichnete, oder ſogar läugnete. Die Kritik mußte ihn dagegen in ſeiner Reinheit darſtellen.“

Bei der politiſchen Parthie der Judenfrage angekommen, werden wir ſehn, wie der Theologe, Herr Bauer, auch in der Politik nicht mit der Politik, ſondern mit der Theologie beſchäftigt iſt.

Wurde aber in den deutſch-franz. Jahrb. ſeine Behandlung der Judenfrage als eine „rein religiöſe“ angegriffen, ſo handelt es ſich ſpeziell um ſeinen Aufſatz in dem 2ten Bogen:

„Die Fähigkeit der heutigen Juden und Chriſten frei zu werden“.

Dieſer Aufſatz hat mit der alten „Aufklärung nichts zu ſchaffen. Er enthält die poſitive Anſicht des Herrn Bauer über die Emancipationsfähigkeit der heutigen Juden, alſo über die Möglichkeit ihrer Emancipation.

„Die Kritik“ ſagt: „Die Judenfrage iſt eine religiöſe Frage.“

Es fragt ſich eben, was eine religiöſe Frage iſt und namentlich, was ſie heut zu Tage iſt? —

Der Theologe wird nach dem Schein urtheilen, und in einer religiösen Frage eine religiöse Frage erblicken. Aber „die Kritik“ erinnere sich ihrer Erklärung gegen Prof. Hinrichs, daß die politischen Interessen der Gegenwart eine gesellschaftliche Bedeutung haben: von politischen Interessen sei „nicht mehr die Rede.“

Mit demselben Rechte sagten ihr die deutsch-franz. Jahrbücher: Die religiösen Tagesfragen haben heut zu Tage eine gesellschaftliche Bedeutung. Von religiösen Interessen als solchen ist nicht mehr die Rede. Nur noch der Theologe kann glauben, daß es sich um die Religion als Religion handle. Allerdings begingen die rc. Jahrbücher das Unrecht, nicht bei dem Worte: „gesellschaftlich“ stehen zu bleiben. Die wirkliche Stellung des Judenthums in der heutigen bürgerlichen Gesellschaft wurde charakterisirt. Nachdem das Judenthum aus der religiösen Vermummung losgeschält und in seinen empirischen, weltlichen, praktischen Kern aufgelöst war, konnte die praktische, wirklich gesellschaftliche Weise, in welcher nun dieser Kern aufzulösen ist, angedeutet werden. Herr Bauer beruhigt sich dabei, daß „eine religiöse Frage“ eine „religiöse Frage“ ist.

Es wurde keineswegs, wie Herr Bauer den Schein vormacht, geläugnet, daß die Judenfrage auch eine religiöse Frage ist. Es wurde vielmehr gezeigt: Herr Bauer begreift nur das religiöse Wesen des Judenthums, nicht aber die weltliche, reale Grundlage dieses religiösen Wesens. Er bekämpft das religiöse Bewußtsein als ein selbständiges Wesen. Herr Bauer erklärt daher die wirklichen Juden aus der jüdischen Religion, statt

das Geheimniß der jüdischen Religion aus den wirklichen Juden zu erklären. Herr Bauer versteht den Juden also nur, in so weit er unmittelbarer Gegenstand der Theologie, oder Theologe ist.

Herr Bauer ahnt daher nicht, daß das wirkliche, weltliche Judenthum, und darum auch das religiöse Judenthum fortwährend von dem heutigen bürgerlichen Leben erzeugt wird und im Geldsystem seine letzte Ausbildung erhält. Er konnte dies nicht ahnen, weil er das Judenthum nicht als Glied der wirklichen Welt, sondern nur als Glied seiner Welt, der Theologie, kannte, weil er als ein frommer und Gottergebener Mann nicht im thätigen Werkeltagsjuden, sondern im scheinheiligen Sabbathjuden den wirklichen Juden erblickte. Für Herrn Bauer, als christgläubigen Theologen, mußte die weltgeschichtliche Bedeutung des Judenthums von der Geburtsstunde des Christenthums an aufhören. Die alte orthodoxe Ansicht, daß es sich trotz der Geschichte erhalten habe, mußte daher von ihm wiederholt werden, und der alte theologische Aberglaube, daß das Judenthum nur existire als Bestätigung des göttlichen Fluchs, als sinnfälliger Beweis der christlichen Offenbarung, mußte bei ihm in der kritisch-theologischen Form wiederkehren, daß es nur existire und existirt habe als roher religiöser Zweifel an der überweltlichen Abkunft des Christenthums, d. h. als sinnfälliger Beweis wider die christliche Offenbarung.

Man bewies dagegen, daß das Judenthum durch die Geschichte, in und mit der Geschichte sich erhalten und entwickelt haben, daß aber nicht mit dem Auge des Theologen,

ſondern nur mit dem Auge des Weltmannes, weil nicht in der religiöſen Theorie, ſondern nur in der commerciellen und induſtriellen Praxis dieſe Entwickelung zu finden ſei. Man erklärte, warum das praktiſche Judenthum ſeine Vollendung erſt in der vollendeten chriſtlichen Welt erreicht, ja die vollendete Praxis der chriſtlichen Welt ſelber iſt. Man erklärte das Daſein des heutigen Juden nicht aus ſeiner Religion — als ob dieſe ein apartes, für ſich exiſtirendes Weſen wäre — man erklärte das zähe Leben der jüdiſchen Religion aus praktiſchen Elementen der bürgerlichen Geſellſchaft, welche in jener Religion einen phantaſtiſchen Reflex finden. Die Emancipation der Juden zu Menſchen, oder die menſchliche Emancipation vom Judenthum, wurde daher nicht, wie von Herrn Bauer, als die ſpezielle Aufgabe des Juden, ſondern als allgemeine praktiſche Aufgabe der heutigen Welt, die bis in ihr innerſtes Herz jüdiſch ſei, gefaßt. Man bewies, daß die Aufgabe, das jüdiſche Weſen aufzuheben, in Wahrheit die Aufgabe ſei, das Judenthum der bürgerlichen Geſellſchaft, die Unmenſchlichkeit der heutigen Lebenspraxis, die im Geldſyſtem ihre Spitze erhält, aufzuheben.

Herr Bauer, als ächter, wenn auch kritiſcher Theologe oder theologiſcher Kritiker, konnte über den religiöſen Gegenſatz nicht hinaus kommen. Er konnte in dem Verhältniß der Juden zur chriſtlichen Welt nur das Verhältniß der jüdiſchen Religion zur chriſtlichen Religion erblicken. Er mußte ſogar den religiöſen Gegenſatz kritiſch wiederherſtellen, in dem Gegenſatz zwiſchen dem Verhältniß des Juden und des Chriſten zur kritiſchen Religion — dem Atheismus, der letzten Stufe

des Theismus, der negativen Anerkennung Gottes. Er mußte endlich in seinem theologischen Fanatismus die Fähigkeit der „heutigen Juden und Christen" d. h. der heutigen Welt, „frei zu werden", auf ihre Fähigkeit, „die Kritik" der Theologie aufzufassen und selbst auszuüben, beschränken. Wie nämlich dem orthodoxen Theologen die ganze Welt in „Religion und Theologie" sich auflöst — (er könnte sie eben so gut in Politik, Nationalökonomie ꝛc. auflösen und die Theologie z. B. als die himmlische Nationalökonomie bezeichnen, da sie die Lehre von der Produktion, Distribution, Austauschung und Consumtion des „geistlichen Reichthums" und der Schätze im Himmel ist!) — so löst sich dem radikalen, dem kritischen Theologen die Fähigkeit der Welt, sich zu befreien, in die einzige abstrakte Fähigkeit auf, „Religion und Theologie" als „Religion und Theologie" zu kritisiren. Der einzige Kampf, den er kennt, ist der Kampf gegen die religiöse Befangenheit des Selbstbewußtseins, dessen kritische „Reinheit" und „Unendlichkeit" nicht minder eine theologische Befangenheit ist.

Herr Bauer behandelte also die religiöse und theologische Frage in religiöser und theologischer Weise, schon darum, weil er in der „religiösen" Zeitfrage eine „rein religiöse" Frage sah. Seine „richtige Stellung der Frage" stellte die Frage nur in eine „richtige" Stellung zu seiner „eigenen Fähigkeit" — zu antworten!

Nun zur politischen Parthie der Judenfrage!

Die Juden (wie die Christen) sind in verschiednen Staaten vollständig politisch emancipirt. Die Juden und Christen sind weit davon entfernt, menschlich eman-

cipirt zu sein. Es muß also ein Unterschied zwischen der politischen und der menschlichen Emancipation stattfinden. Das Wesen der politischen Emancipation d. h. des ausgebildeten, modernen Staats ist daher zu untersuchen. Die Staaten dagegen, welche den Juden noch nicht politisch emancipiren können, sind wieder am vollendeten politischen Staate zu messen, und als unentwickelte Staaten nachzuweisen.

Das war der Standpunkt, von dem die „politische Emancipation" der Juden zu behandeln war und in den deutsch-französischen Jahrbüchern behandelt ist.

Herr Bauer vertheidigt die „Judenfrage" der „Kritik" wie folgt:

„Den Juden wird gezeigt, daß sie über den Zustand, von dem sie Freiheit verlangten, in einer Illusion befangen waren."

Herr Bauer hat die Illusion der deutschen Juden, in einem Lande wo kein politisches Gemeinwesen existirt, Theilnahme an dem politischen Gemeinwesen, — wo nur politische Privilegien existiren politische Rechte zu verlangen, allerdings gezeigt. Man hat dagegen Herrn Bauer gezeigt, daß er selbst nicht minder als die Juden, über den „deutschen politischen Zustand" in „Illusionen" befangen war. Er erklärte nämlich das Verhältniß der Juden in den deutschen Staaten daraus, daß „der christliche Staat" die Juden nicht politisch emancipiren könne. Er schlug der Thatsache in's Gesicht, er construirte den Staat der Privilegien, den christlich germanischen Staat, als den absoluten christlichen Staat. Man bewies ihm dagegen, daß der politisch vollendete, moderne Staat, der keine religiösen Pri-

vilegien kennt, auch der vollendete christliche Staat sei, daß also der vollendete christliche Staat die Juden nicht nur emancipiren kann, sondern emancipirt hat, und seinem Wesen nach emancipiren muß.

„Den Juden wird gezeigt .... daß sie sich über sich selbst die größten Illusionen machen, wenn sie Freiheit und Anerkennung der freien Menschlichkeit zu verlangen meinten, während es ihnen nur um ein besonderes Privilegium zu thun sei und zu thun sein könne."

Freiheit! Anerkennung der freien Menschlichkeit! Besonderes Privilegium! Erbauliche Worte um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen!

Freiheit? Es handelte sich um die politische Freiheit. Man hat Herrn Bauer gezeigt, daß der Jude, wenn er Freiheit verlangt und dennoch seine Religion nicht aufgeben will, „politisirt", und keine der politischen Freiheit widersprechende Bedingung stellt. Man zeigte Herrn Bauer, wie die Zersetzung des Menschen in den nicht religiösen Staatsbürger und den religiösen Privatmenschen, keineswegs der politischen Emancipation widerspricht. Man zeigte ihm, daß, wie der Staat sich von der Religion emancipirt, indem er sich von der Staatsreligion emancipirt, innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aber die Religion sich selbst überläßt, so der einzelne Mensch sich politisch von der Religion emancipirt, indem er sich zu ihr nicht mehr als zu einer öffentlichen Angelegenheit, sondern als zu seiner Privatangelegenheit verhält. Man zeigte endlich, daß das terroristische Verhalten der französischen Revolution zur Religion, weit entfernt diese Auffassung zu widerlegen, sie vielmehr bestätigt.

Statt das wirkliche Verhältniß des modernen Staats zur Religion zu unterſuchen, mußte Herr Bauer einen kritiſchen Staat imaginiren, einen Staat, der nichts anders iſt, als der in ſeiner Phantaſie zum Staat aufgeblähete Kritiker der Theologie. Wenn Herr Bauer in der Politik befangen iſt, ſo nimmt er ſtets wieder die Politik unter ſeinen Glauben, den kritiſchen Glauben, gefangen. So weit er ſich mit dem Staat beſchäftigte, verwandelte er ihn immer in ein Argument gegen „den Gegner," die unkritiſche Religion und Theologie. Der Staat dient als Executor der kritiſch-theologiſchen Herzenswünſche.

Als Herr Bauer zuerſt von der orthodoxen unkritiſchen Theologie ſich befreit hatte, trat ihm die politiſche Autorität an die Stelle der religiöſen Autorität. Sein Glaube an Jehova verwandelte ſich in den Glauben an den preußiſchen Staat. In der Schrift: „Evangeliſche Landeskirche" von Bruno Bauer, wurde nicht nur der preußiſche Staat, ſondern, was conſequent war, auch das preußiſche Königshaus als abſolut conſtruirt. In Wahrheit aber nahm Herr Bauer kein politiſches Intereſſe an dieſem Staat, deſſen Verdienſt vor den Augen der „Kritik" vielmehr in der Auflöſung der Dogmen durch die Union und in der polizeilichen Unterdrückung der diſſentirenden Sekten beſtand.

Die politiſche Bewegung, welche in dem Jahre 1840 begann, erlöſte Herrn Bauer von ſeiner conſervativen Politik und erhob ihn für einen Augenblick zur liberalen Politik. Es war aber wieder die Politik eigentlich nur ein Prätext für die Theologie. In der Schrift: „Die gute Sache der Freiheit und meine eigne Sache" iſt der

freie Staat der Kritiker der theologischen Fakultät zu Bonn, und ein Argument gegen die Religion. In der „Judenfrage" bildet der Gegensatz des Staats und der Religion das Hauptinteresse, so daß die Kritik der politischen Emancipation sich in eine Kritik der jüdischen Religion verwandelt. In der letzten politischen Schrift: „Staat, Religion und Parthei" wird endlich der geheimste Herzenswunsch des zum Staat aufgeblähten Kritikers ausgesprochen. Die Religion wird dem Staatswesen geopfert, oder vielmehr, das Staatswesen ist nur das Mittel um den Gegner „der Kritik", die unkritische Religion und Theologie, um ihr Leben zu bringen. Endlich, nachdem die Kritik durch die seit 1843 in Deutschland sich ausbreitenden socialistischen Gedanken von aller Politik, wenn auch nur scheinbar, erlöst worden ist, wie sie durch die politische Bewegung nach 1840 von ihrer conservativen Politik erlöst wurde, endlich kann sie ihre Schriften gegen die unkritische Theologie für gesellschaftlich erklären und ihre eigne kritische Theologie, den Gegensatz von Geist und Masse, wie die Verkündung des kritischen Heilands und Welterlösers ungehindert betreiben.

Zu unserm Thema zurück!

Anerkennung der freien Menschlichkeit? Die „freie Menschlichkeit", deren Anerkennung die Juden nicht zu begehren meinten, sondern wirklich begehrten, ist dieselbe „freie Menschlichkeit", welche ihre klassische Anerkennung in den sogenannten allgemeinen Menschenrechten gefunden hat. Herr Bauer selbst behandelte das Streben der Juden nach Anerkennung ihrer freien Menschlichkeit aus-

drücklich als ihr Streben nach dem Empfangen der allgemeinen Menschenrechte.

In den deutsch-franz. Jahrbüchern wurde nun dem Herrn Bauer entwickelt, daß diese „freie Menschlichkeit" und ihre „Anerkennung" nichts anders ist als die Anerkennung des egoistischen, bürgerlichen Individuums und der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des heutigen bürgerlichen Lebens bilden, daß die Menschenrechte den Menschen daher nicht von der Religion befreien, sondern ihm die Religionsfreiheit geben, ihn nicht von dem Eigenthum befreien, sondern ihm die Freiheit des Eigenthums verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die Gewerbefreiheit verleihen.

Man zeigte nach, wie die Anerkennung der Menschenrechte durch den modernen Staat keinen andern Sinn hat, als die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventhum, so hat der moderne Staat die bürgerliche Gesellschaft zur Naturbasis, so wie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der bewußtlosen Naturnothwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den Sklaven der Erwerbsarbeit und seines eignen wie des fremden eigennützigen Bedürfnisses. Der moderne Staat hat diese seine Naturbasis als solche anerkannt in den allgemeinen Menschenrechten. Und er schuf sie nicht. Wie er das Produkt der durch ihre eigne Entwickelung über die alten politischen Bande hinausgetrieb-

nen bürgerlichen Gesellschaft war, so erkannte er nun seinerseits die eigne Geburtsstätte und Grundlage durch die Proklamation der Menschenrechte an. Daß die Juden also politisch emancipirt, und daß ihnen die „Menschenrechte“ verliehen werden, ist ein sich wechselseitig bedingender Akt. Herr Riesser drückt den Sinn, welchen das Begehren der Juden nach Anerkennung der freien Menschlichkeit hat, richtig aus, wenn er unter andern das freie Gehen, Verweilen, Reisen, Gewerbtreiben und dgl. begehrt. Diese Aeußerungen der „freien Menschlichkeit“ werden ausdrücklich in der französischen Proklamation der Menschenrechte als solche anerkannt. Der Jude hat ein um so größeres Recht auf diese Anerkennung seiner „freien Menschlichkeit“, als die „freie bürgerliche Gesellschaft“ durchaus commerciellen jüdischen Wesens, und er von vorn herein ihr nothwendiges Glied ist. Man entwickelte ferner in den deutsch-franz. Jahrbüchern, warum das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft par excellence „der Mensch“ genannt wird, und warum die Menschenrechte „angeborne Rechte“ heißen.

Die „Kritik“ wußte nämlich nichts Kritisches über die Menschenrechte zu sagen, als daß sie nicht angeboren, sondern geschichtlich entstanden sind, was schon Hegel zu sagen wußte. Ihrer Behauptung endlich, daß Juden und Christen, um die allgemeinen Menschenrechte zu verleihen und zu empfangen, das Privilegium des Glaubens aufopfern müßten — der kritische Theologe legt allen Dingen seine einzige fixe Idee unter — stellte man speziell die in allen unkritischen Proklamationen der Menschenrechte vorliegende Thatsache gegenüber, daß das Recht, zu

glauben was man will, das Recht, den Kultus einer beliebigen Religion auszuüben, ausdrücklich als allgemeines Menschenrecht anerkannt ist. Die „Kritik" konnte überdem wissen, daß die Parthei Hebert namentlich, unter dem Vorwand eines Angriffs auf die Menschenrechte, weil auf die Religionsfreiheit, gestürzt wurde, daß eben so bei der späteren Wiederherstellung der Cultusfreiheit auf die Menschenrechte provocirt wurde.

„Was das politische Wesen betrifft, so folgte die Kritik den Widersprüchen desselben bis zu dem Punkte, wo der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis seit 50 Jahren am gründlichsten durchgearbeitet war — bis zum französischen Repräsentativsystem, wo die Freiheit der Theorie von der Praxis desavouirt wird und die Freiheit des praktischen Lebens in der Theorie vergeblich ihren Ausdruck sucht."

„Nachdem nun noch die Grundtäuschung aufgehoben war, hätte der Widerspruch, der in den Verhandlungen der französischen Kammer nachgewiesen war, der Widerspruch der freien Theorie und der praktischen Geltung der Privilegien, der gesetzlichen Geltung der Privilegien und eines öffentlichen Zustandes, in welchem der Egoismus des reinen Individuums der privilegirten Abgeschlossenheit Meister zu werden sucht, als ein allgemeiner Widerspruch auf diesem Gebiete gefaßt werden müssen."

Der Widerspruch, den die Kritik in den Verhandlungen der französischen Kammer nachwies, war nichts anders als ein Widerspruch des Constitutionalismus. Hätte sie ihn als allgemeinen Widerspruch gefaßt, so hätte sie den

allgemeinen Widerſpruch des Conſtitutionalismus gefaßt. Wäre ſie noch weiter gegangen, als ſie nach ihrer Meinung „hätte“ gehn „müſſen“, wäre ſie nämlich bis zur Aufhebung dieſes allgemeinen Widerſpruchs fortgegangen, ſo wäre ſie von der conſtitutionnellen Monarchie richtig bei dem demokratiſchen Repräſentativſtaat, bei dem vollendeten modernen Staat angekommen. Weit entfernt, das Weſen der politiſchen Emancipation kritiſirt und ſein beſtimmtes Verhältniß zum menſchlichen Weſen ergründet zu haben, wäre ſie erſt bei dem Factum der politiſchen Emancipation, bei dem entwickelten modernen Staat angelangt, alſo erſt da, wo die Exiſtenz des modernen Staats ſeinem Weſen entſpricht, wo daher auch die nicht nur relativen, ſondern abſoluten, die ſein Weſen ſelbſt conſtituirenden Gebrechen angeſchaut und charakteriſirt werden können.

Die oben citirte „kritiſche“ Stelle iſt um ſo werthvoller, jemehr ſie bis zur Evidenz beweiſt, daß die Kritik in demſelben Augenblicke, wo ſie das „politiſche Weſen“ tief unter ſich erblickt, vielmehr tief unter ihm ſteht, im politiſchen Weſen noch die Auflöſung ihrer Widerſprüche finden muß, und noch immer bei ihrer völligen Gedankenloſigkeit über das moderne Staatsprincip verharrt.

Die Kritik ſtellt der „freien Theorie“ die „praktiſche Geltung der Privilegien“, und der „geſetzlichen Geltung der Privilegien“ den „öffentlichen Zuſtand“ gegenüber.

Um die Meinung der Kritik nicht zu mißdeuten, rufen wir uns den in den franzöſiſchen Kammerverhandlungen von ihr nachgewieſenen Widerſpruch in's Gedächtniß, denſelben Widerſpruch, der als ein allgemeiner „hätte gefaßt wer-

den müſſen." Es handelte ſich unter anderm darum, einen Tag in der Woche zu beſtimmen, an welchem die Kinder von der Arbeit befreit bleiben ſollten. Der Sonntag wurde als dieſer Tag vorgeſchlagen. Ein Deputirter trug darauf an, die Erwähnung des Sonntags, als inconſtitutionnel im Geſetz zu unterlaſſen. Der Miniſter Martin (du Nord) erblickte in dieſem Antrag den Antrag auf die Erklärung, das Chriſtenthum habe aufgehört zu exiſtiren. Herr Cremieux erklärte im Namen der franzöſiſchen Juden, daß die Juden, aus Achtung für die Religion der großen Majorität der Franzoſen, nichts gegen die Erwähnung des Sonntags einzuwenden hätten. Nach der freien Theorie nun ſtehn ſich Juden und Chriſten gleich, nach dieſer Praxis beſitzen die Chriſten ein Privilegium vor den Juden, denn wie könnte ſonſt der chriſtliche Sonntag ſeine Stelle in einem Geſetze finden, das für alle Franzoſen gegeben iſt? Und hätte der jüdiſche Sabbath nicht daſſelbe Recht ꝛc.? Oder auch im praktiſchen franzöſiſchen Leben, wird der Jude nicht wirklich von chriſtlichen Privilegien unterdrückt, aber das Geſetz wagt dieſe praktiſche Gleichheit nicht auszuſprechen. Von dieſer Art ſind alle Widerſprüche des politiſchen Weſens, die Herr Bauer in der Judenfrage entwickelt, Widerſprüche des Conſtitutionalismus, der im Allgemeinen der Widerſpruch zwiſchen dem modernen Repräſentativſtaat und dem alten Staat der Privilegien iſt.

Herr Bauer begeht nun ein ſehr gründliches Verſehen, wenn er durch die Faſſung und Kritik dieſes Widerſpruchs als eines „allgemeinen", von dem politiſchen Weſen zum menſchlichen Weſen ſich zu erheben meint. Er hätte ſich nur von der halben zur ganzen politiſchen Emancipation,

von dem constitutionellen zum demokratischen Repräsentativ-Staat erhoben.

Herr Bauer glaubt mit der Aufhebung des Privilegiums den Gegenstand des Privilegiums aufzuheben. Er sagt in Bezug auf die Aeußerung des Herrn Martin (du Nord): „Es giebt keine Religion mehr, wenn es keine privilegirte Religion mehr giebt. Nehmt der Religion ihre ausschließende Kraft, und sie existirt nicht mehr."

Wie aber die Gewerbthätigkeit nicht aufgehoben wird, sobald man die Privilegien der Gewerbe, der Zünfte und Corporationen aufhebt, vielmehr erst nach Aufhebung dieser Privilegien die wirkliche Industrie beginnt: wie das Grundeigenthum nicht aufgehoben wird, sobald man den privilegirten Grundbesitz aufhebt, vielmehr erst mit Aufhebung seiner Privilegien, in der freien Parcellirung und der freien Veräußerung seine universelle Bewegung beginnt: wie der Handel durch die Aufhebung der Handelsprivilegien nicht aufgehoben, sondern im freien Handel erst wahrhaft verwirklicht wird, so entfaltet sich die Religion in ihrer praktischen Universalität (man denke an die Nordamerikanischen Freistaaten) erst da, wo es keine privilegirte Religion giebt.

Der moderne „öffentliche Zustand", das ausgebildete moderne Staatswesen, hat nicht wie die Kritik meint, die Gesellschaft der Privilegien, sondern die Gesellschaft der aufgehobnen und aufgelösten Privilegien, die entwickelte bürgerliche Gesellschaft, worin die in den Privilegien noch politisch gebundenen Lebenselemente frei gelassen sind, zu Grunde liegen. „Keine privilegirte

Abgeſchloſſenheit" ſteht hier weder der andern, noch dem öffentlichen Zuſtande gegenüber. Wie die freie Induſtrie und der freie Handel die privilegirte Abgeſchloſſenheit und damit den Kampf der privilegirten Abgeſchloſſenheiten untereinander aufheben, dagegen an ihre Stelle den vom Privilegium — welches von der allgemeinen Geſammtheit abſchließt, aber zugleich zu einer kleineren exkluſiven Geſammtheit zuſammenſchließt — losgebundenen, ſelbſt nicht mehr durch den Schein eines allgemeinen Bandes an den andern Menſchen geknüpften Menſchen ſetzen, und den allgemeinen Kampf von Mann wider Mann, Individuum wider Individuum erzeugen, ſo iſt die ganze bürgerliche Geſellſchaft dieſer Krieg aller nur mehr durch ihre Individualität von einander abgeſchloſſenen Individuen gegen einander, und die allgemeine zügelloſe Bewegung der aus den Feſſeln der Privilegien befreiten elementariſchen Lebensmächte. Der Gegenſatz von demokratiſchem Repräſentativ-Staat und bürgerlicher Geſellſchaft iſt die Vollendung des claſſiſchen Gegenſatzes von öffentlichem Gemeinweſen und Sklaventhum. In der modernen Welt iſt jeder zugleich Mitglied des Sklaventhums und des Gemeinweſens. Eben das Sklaventhum der bürgerlichen Geſellſchaft iſt dem Schein nach die größte Freiheit, weil die ſcheinbar vollendete Unabhängigkeit des Individuums, welches die zügelloſe, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menſchen gebundne Bewegung ſeiner entfremdeten Lebenselemente wie z. B. des Eigenthums, der Induſtrie, der Religion ꝛc. für ſeine eigne Freiheit nimmt, während ſie vielmehr ſeine

vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist. An die Stelle des Privilegiums ist hier das Recht getreten.

Also erst hier, wo kein Widerspruch zwischen der freien Theorie und der praktischen Geltung der Privilegien stattfindet, vielmehr die praktische Vernichtung der Privilegien, die freie Industrie, der freie Handel ꝛc. der „freien Theorie" entspricht, wo dem öffentlichen Zustand keine privilegirte Abgeschlossenheit entgegensteht, wo der von der Kritik entwickelte Widerspruch aufgehoben ist, ist das vollendete moderne Staatswesen vorhanden.

Hier herrscht auch gradezu die Umkehrung des Gesetzes, daß Herr Bauer, bei Gelegenheit der franz. Kammerdebatten, mit Herrn Martin (du Nord) übereinstimmend ausspricht.

„So gut wie Herr Martin (du Nord) in dem Vorschlag, die Erwähnung des Sonntags im Gesetze zu unterlassen, den Antrag auf die Erklärung sah, daß das Christenthum aufgehört habe zu existiren, mit demselben Rechte, und dies Recht ist vollkommen begründet, würde die Erklärung, daß das Sabbathsgesetz für den Juden keine Verbindlichkeit mehr habe, die Proklamation der Auflösung des Judenthums sein."

In dem entwickelten modernen Staat verhält es sich grade umgekehrt. Der Staat erklärt, daß die Religion, wie die übrigen bürgerlichen Lebenselemente, erst in ihrem vollen Umfang zu existiren begonnen haben, sobald er sie für unpolitisch erklärt und daher sich selbst überläßt. Der Auflösung ihres politischen Daseins, wie etwa der Auflösung des Eigenthums durch die Aufhebung des Wahlcensus, der Auflösung der Religion durch die Aufhebung

der Staatskirche, eben dieſer Proklamation ihres Staatsbürgerlichen Todes entſpricht ihr gewaltigſtes Leben, das nun ungeſtört ſeinen eignen Geſetzen gehorcht und die ganze Breite ſeiner Exiſtenz auseinander legt.

Die Anarchie iſt das Geſetz der von den gliedernden Privilegien emancipirten bürgerlichen Geſellſchaft, und die Anarchie der bürgerlichen Geſellſchaft iſt die Grundlage des modernen öffentlichen Zuſtandes, wie der öffentliche Zuſtand wieder ſeinerſeits die Gewähr dieſer Anarchie iſt. So ſehr ſich beide entgegen geſetzt ſind, ſo ſehr bedingen ſie ſich wechſelſeitig.

Man ſieht, wie weit die Kritik befähigt iſt, ſich das „Neue“ anzueignen. Bleiben wir aber innerhalb der Gränzen der „reinen Kritik“ ſtehen, ſo fragt es ſich, warum hat ſie ihren, bei Gelegenheit der franz. Kammerdebatten entwickelten Widerſpruch nicht als allgemeinen Widerſpruch gefaßt, was nach ihrer eignen Meinung „hätte“ geſchehen „müſſen“?

„Der Schritt war aber damals unmöglich — nicht nur weil . . . nicht nur weil . . . ſondern auch, weil die Kritik ohne dieſen letzten Reſt innerer Verwickelung mit ihrem Gegenſatze unmöglich war, und zu dem Punkte, wo nur noch Ein Schritt übrig blieb, nicht hätte kommen können.“

War unmöglich . . . weil . . . unmöglich war! Die Kritik verſichert zudem, daß der verhängnißvolle „Eine Schritt“ unmöglich war, „um zu dem Punkte, wo nur noch Ein Schritt möglich war, kommen zu können.“ Und wer wird es beſtreiten? Um zu einem Punkte kommen zu können, wo nur noch „Ein Schritt“ übrig bleibt, iſt es

absolut unmöglich den „Einen Schritt“ noch zu machen, der über den Punkt hinausführt, hinter welchem noch „Ein Schritt“ übrig bleibt.

Ende gut, Alles gut! Am Schlusse des Treffens gegen die ihrer „Judenfrage“ feindliche Masse, gesteht die Kritik daß ihre Fassung der „Menschenrechte“, ihre „Würdigung der Religion in der franz. Revolution“, das „freie politische Wesen, auf welches sie am Schluß ihrer Erörterungen zuweilen hinwies“, kurz, die ganze „Zeit der franz. Revolution für die Kritik nichts mehr und nichts minder war, als ein Symbol — also nicht genau und im prosaischen Sinne jener Zeit der revolutionären Versuche der Franzosen — ein Symbol, also auch nur ein phantastischer Ausdruck für die Gestalten war, die sie am Ende sah.“ Wir wollen der Kritik den Trost nicht rauben, daß wenn sie sich politisch versündigte, es nur am „Schluß“ und am „Ende“ ihrer Werke geschah. Ein bekannter Trunkenbold pflegte sich dabei zu beruhigen, daß er nie vor Mitternacht betrunken sei.

Auf dem Terrain der „Judenfrage“ hat die Kritik unstreitig dem Feinde immer mehr Raum abgewonnen. No. 1 der „Judenfrage“ war die von Herrn Bauer vertheidigte Schrift der Kritik noch absolut und hatte die „wahre“ und „allgemeine“ Bedeutung der „Judenfrage“ enthüllt. No. 2 „wollte und durfte“ die Kritik nicht über die Kritik hinausgehen. No. 3 hätte sie noch „Einen Schritt“ machen müssen, aber er war „unmöglich“ — weil — „unmöglich“. Nicht ihr „Wollen und Dürfen“, sondern die Verstrickung in ihrem „Gegensatz“ hinderte sie an diesem „Einen Schritt“. Sie hätte gar zu gern über die letzte

Barrière hinübergeſetzt, aber unglücklicherweiſe war ein letzter Reſt von Maſſe an ihren kritiſchen Meilenſtiefeln hängen geblieben.

c) Kritiſche Schlacht gegen die franzöſiſche Revolution.

Die Beſchränktheit der Maſſe hatte den „Geiſt", die Kritik Herrn Bauer gezwungen, die franzöſiſche Revolution nicht für jene Zeit der revolutionären Verſuche der Franzoſen im „proſaiſchen Sinne", ſondern „nur" für das „Symbol und den phantaſtiſchen Ausdruck" ſeiner eignen kritiſchen Hirngeſpinnſte zu halten. Die Kritik thut Buße für ihr „Verſehn", indem ſie die Revolution einer neuen Prüfung unterwirft. Sie beſtraft zugleich den Verführer ihrer Unſchuld — „die Maſſe", indem ſie derſelben die Reſultate dieſer „neuen Prüfung" mittheilt.

„Die franzöſiſche Revolution war ein Experiment, welches durchaus noch dem achtzehnten Jahrhundert angehörte".

Daß ein Experiment des achtzehnten Jahrhunderts, wie die franzöſiſche Revolution, durchaus noch ein Experiment des achtzehnten Jahrhunderts iſt, und nicht etwa ein Experiment des neunzehnten, dieſe chronologiſche Wahrheit ſcheint „durchaus noch" den Wahrheiten anzugehören, die „ſich von vorn herein von ſelber verſtehen." Eine ſolche Wahrheit heißt aber in der Terminologie der Kritik, welche ſehr gegen die „ſonnenklare" Wahrheit eingenommen iſt, eine „Prüfung", und findet daher ihren natürlichen Platz in einer „neuen Prüfung der Revolution."

„Die Ideen, welche die französische Revolution herangetrieben hatte, führten aber über den Zustand, den sie mit Gewalt aufheben wollte, nicht hinaus.“

Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt nichts ausführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten. In seinem wörtlichen Sinn ist also der kritische Satz wieder eine Wahrheit, die sich von selbst versteht, also abermals eine „Prüfung.“

Von dieser Prüfung unangefochten, hat die französische Revolution Ideen hervorgetrieben, welche über die Ideen des ganzen alten Weltzustandes hinausführen. Die revolutionäre Bewegung, welche 1789 im Cercle social begann, in der Mitte ihrer Bahn Leclerc und Roux zu ihren Hauptrepräsentanten hatte und endlich mit Baboeufs Verschwörung für einen Augenblick unterlag, hatte die kommunistische Idee hervorgetrieben, welche Baboeufs Freund, Buonarotti, nach der Revolution von 1830 wieder in Frankreich einführte. Diese Idee, consequent ausgearbeitet, ist die Idee des neuen Weltzustandes.

„Nachdem die Revolution daher (!) die feudalistischen Abgränzungen innerhalb des Volkslebens aufgehoben hatte, war sie gezwungen, den reinen Egoismus der Nationalität zu befriedigen und selbst anzufeuern, so wie auf der andern Seite durch seine nothwendige Ergänzung die Anerkennung eines höchsten Wesens, durch diese höhere Bestätigung des allgemeinen Staatswesens, welches die einzelnen selbstsüchtigen Atome zusammenhalten muß, zu zügeln.“

Der Egoismus der Nationalität iſt der naturwüchſige Egoismus des allgemeinen Staaatsweſens, im Gegenſatz zum Egoismus der feudaliſtiſchen Abgränzungen. Das höchſte Weſen iſt die höhere Beſtätigung des allgemeinen Staatsweſens, alſo auch der Nationalität. Das höchſte Weſen ſoll nichts deſto weniger den Egoismus der Nationalität, d. i. des allgemeinen Staatsweſens, zügeln! Eine wahrhaft kritiſche Aufgabe, einen Egoismus durch ſeine Beſtätigung und gar durch ſeine religiöſe Beſtätigung, d. h. durch die Anerkennung deſſelben als eines übermenſchlichen und darum auch von menſchlichen Zügeln befreiten Weſens zu zügeln! Die Schöpfer des höchſten Weſens wußten nichts von dieſer, ihrer kritiſchen Intention.

Herr Buchez, der den Fanatismus der Nationalität auf den Fanatismus der Religion ſtützt, verſteht ſeinen Helden Robespierre beſſer.

Rom und Griechenland ſcheiterten an der Nationalität. Die Kritik ſagt alſo nichts Spezifiſches über die franz. Revolution, wenn ſie dieſelbe an der Nationalität ſcheitern läßt. Sie ſagt eben ſo wenig über die Nationalität, wenn ſie den Egoismus derſelben als rein beſtimmt. Dieſer reine Egoismus erſcheint vielmehr als ein ſehr dunkler, mit Fleiſch und Blut verſetzter, naturwüchſiger Egoismus, wenn man ihn etwa mit dem reinen Egoismus des Fichteſchen Ich vergleicht. Iſt aber ſeine Reinheit nur relativ, im Gegenſatz zu dem Egoismus der feudaliſtiſchen Abgränzungen, ſo bedurfte es keiner „neuen Prüfung der Revolution“, um zu finden, daß der Egoismus, der eine Nation zum Inhalt hat, allgemeiner oder reiner iſt, als der Egoismus, der

einen beſonderen Stand und eine beſondere Corporation zum Inhalt hat.

Die Aufſchlüſſe der Kritik über das allgemeine Staatsweſen ſind nicht minder unterrichtend. Sie beſchränken ſich darauf, daß das allgemeine Staatsweſen die einzelnen ſelbſtſüchtigen Atome zuſammenhalten muß. —

Genau und im proſaiſchen Sinne zu reden, ſind die Mitglieder der bürgerlichen Geſellſchaft keine Atome. Die charakteriſtiſche Eigenſchaft des Atoms beſteht darin, keine Eigenſchaften und darum keine durch ſeine eigne Naturnothwendigkeit bedingte Beziehung zu andern Weſen außer ihm zu haben. Das Atom iſt bedürfnißlos, ſelbſtgenügſam; die Welt außer ihm iſt die abſolute Leere, d. h. ſie iſt inhaltslos, ſinnlos, nichtsſagend, eben weil es alle Fülle in ſich ſelbſt beſitzt. Das egoiſtiſche Individuum der bürgerlichen Geſellſchaft mag ſich in ſeiner unſinnlichen Vorſtellung und unlebendigen Abſtraktion zum Atom aufblähen, d. h. zu einem beziehungsloſen, ſelbſtgenügſamen, bedürfnißloſen, abſolut vollen, ſeligen Weſen. Die unſelige ſinnliche Wirklichkeit kümmert ſich nicht um ſeine Einbildung, jeder ſeiner Sinne zwingt es an den Sinn der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben, und ſelbſt ſein profaner Magen erinnert es täglich daran, daß die Welt außer ihm nicht leer, ſondern das eigentlich Erfüllende iſt. Jede ſeiner Weſensthätigkeiten und Eigenſchaften, jeder ſeiner Lebenstriebe wird zum Bedürfniß, zur Noth, die ſeine Selbſtſucht zur Sucht nach andern Dingen und Menſchen außer ihm macht. Da aber das Bedürfniß des einen Individuums keinen ſich von ſelbſt verſtehenden Sinn für das andere egoiſtiſche Individuum,

das die Mittel, jenes Bedürfniß zu befriedigen, beſitzt, alſo keinen unmittelbaren Zuſammenhang mit der Befriedigung hat, ſo muß jedes Individuum dieſen Zuſammenhang ſchaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwiſchen dem fremden Bedürfniß und den Gegenſtänden dieſes Bedürfniſſes wird. Die Naturnothwendigkeit alſo, die menſchlichen Weſenseigenſchaften, ſo entfremdet ſie auch erſcheinen mögen, das Intereſſe, halten die Mitglieder der bürgerlichen Geſellſchaft zuſammen, das bürgerliche und nicht das politiſche Leben iſt ihr reales Band. Nicht alſo der Staat hält die Atome der bürgerlichen Geſellſchaft zuſammen, ſondern dies, daß ſie Atome nur in der Vorſtellung ſind, im Himmel ihrer Einbildung — in der Wirklichkeit aber gewaltig von den Atomen unterſchiedene Weſen, nämlich keine göttliche Egoiſten, ſondern egoiſtiſche Menſchen. Nur der politiſche Aberglaube bildet ſich noch heutzutage ein, daß das bürgerliche Leben vom Staat zuſammengehalten werden müſſe, während umgekehrt in der Wirklichkeit der Staat von dem bürgerlichen Leben zuſammengehalten wird.

„Robespierre's und Saint Juſt's coloſſale Idee, ein „freies Volk“ zu bilden, welches nur nach den Regeln der Gerechtigkeit und Tugend lebt — ſiehe zum Beiſpiel St. Juſt's Bericht über Dantons Verbrechen, und den andern über die allgemeine Polizei — konnte ſich nur durch den Schrecken für einige Zeit halten, und war ein Widerſpruch, gegen welchen die gemeinen und ſelbſtſüchtigen Elemente des Volksweſens in der feigen und heimtückiſchen Weiſe reagirten, die von ihnen nur zu erwarten war.“

Dieſe absolut-kritiſche Phraſe, welche ein „freies Volk“ als einen „Widerſpruch“ charakteriſirt, gegen welchen die Elemente des „Volksweſens“ reagiren müſſen, iſt ſo abſolut hohl, daß Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend in Robespierre's und St. Juſt's Sinne vielmehr nur Lebensäußerungen eines „Volkes“ und nur Eigenſchaften des „Volksweſens“ ſein können. Robespierre und St. Juſt ſprechen ausdrücklich von der antiken, nur dem „Volksweſen“ angehörigen „Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend.“ Spartaner, Athener, Römer zur Zeit ihrer Größe ſind „freie, gerechte, tugendhafte Völker.“

„Welches“, fragt Robespierre in der Rede über die Principien der öffentlichen Moral (Sitzung des Convents vom 5. Februar 1794) — „welches iſt das Grundprinzip des demokratiſchen oder populären Gouvernement's? Die Tugend. Ich ſpreche von der öffentlichen Tugend, welche ſo große Wunder in Griechenland und Rom bewirkte, und welche noch bewundrungswürdigere in dem republikaniſchen Frankreich bewirken wird; von der Tugend, welche nichts anderes iſt, als die Liebe des Vaterlandes und ſeiner Geſetze.“ Robespierre bezeichnet ſodann ausdrücklich Athener und Spartaner als „peuples libres.“ Er ruft beſtändig das antike Volksweſen in's Gedächtniß, und citirt ſeine Heroen, wie ſeine Verderber — Lykurg, Demoſthenes, Miltiades, Ariſtides, Brutus und Catilina, Cäſar, Clodius, Piſon.

St. Juſt in dem Bericht über Danton's Verhaftung — worauf die Kritik verweißt — ſagt ausdrücklich:

„Die Welt iſt leer ſeit den Römern, und nur die Erinnerung an ſie erfüllt ſie und prophezeiht noch die Frei-

heit." Seine Anklage iſt in antiker Weiſe gegen Danton als einen Catilina gerichtet.

In dem andern Bericht St. Juſt's über die allgemeine Polizei wird der Republikaner ganz im antiken Sinn, unbeugſam, frugal, einfach u. ſ. w. geſchildert. Die Polizei ſoll dem Weſen nach ein der römiſchen Cenſur entſprechendes Inſtitut ſein. — Codrus, Lykurg, Cäſar, Cato, Catilina, Brutus, Antonius, Caſſius fehlen nicht. Endlich charakteriſirt St. Juſt die „Freiheit, Gerechtigkeit, Tugend", die er verlangt, mit einem Worte, wenn er ſagt:

„Que les hommes revolutionaires soient des Romains."

Robespierre, St. Juſt und ihre Parthei gingen unter, weil ſie das antike, realiſtiſch-demokratiſche Gemeinweſen, welches auf der Grundlage des wirklichen Sklaventhums ruhte, mit dem modernen ſpiritualiſtiſch-demokratiſchen Repräſentativſtaat, welcher auf dem emancipirten Sklaventhum, der bürgerlichen Geſellſchaft beruht, verwechſelten. Welche koloſſale Täuſchung, die moderne bürgerliche Geſellſchaft, die Geſellſchaft der Induſtrie, der allgemeinen Concurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatintereſſen, der Anarchie, der ſich ſelbſt entfremdeten natürlichen und geiſtigen Individualität — in den Menſchenrechten anerkennen und ſanktioniren zu müſſen, und zugleich die Lebensäußerungen dieſer Geſellſchaft hinterher an einzelnen Individuen annulliren, und zugleich den politiſchen Kopf dieſer Geſellſchaft in antiker Weiſe bilden zu wollen!

Tragiſch erſcheint dieſe Täuſchung, wenn St. Juſt am Tage ſeiner Hinrichtung auf die im Saale der Conciergerie

hängende große Tabelle der Menſchenrechte hinwies und mit ſtolzem Selbſtgefühl äußerte: „C'est pourtant moi qui ai fait cela.“ Eben dieſe Tabelle proklamirte das Recht eines Menſchen, der nicht der Menſch des antiken Gemeinweſens ſein kann, ſo wenig als ſeine nationalökonomiſchen und induſtriellen Verhältniſſe die antiken ſind.

Es iſt hier nicht der Ort, die Täuſchung der Terroriſten geſchichtlich zu rechtfertigen.

„Nach dem Sturz Robespierres eilte die politiſche Aufklärung und Bewegung dem Punkte zu, wo ſie die Beute Napoleon's wurde, der nicht lange Zeit nach dem 18. Brümaire ſagen konnte: „mit meinen Präfecten, Gensdarmes und Geiſtlichen kann ich mit Frankreich machen, was ich will.“

Die profane Geſchichte berichtet dagegen: Nach dem Sturz Robespierres beginnt die politiſche Aufklärung, die ſich ſelbſt hatte überbieten wollen, die überſchwenglich geweſen war, erſt ſich proſaiſch zu verwirklichen. Unter der Regierung des Directoriums bricht die bürgerliche Geſellſchaft — die Revolution ſelbſt hatte ſie von den feudalen Banden befreit und officiell anerkannt, ſo ſehr der Terrorismus ſie einem antik-politiſchen Leben aufopfern wollte — in gewaltigen Lebensſtrömungen hervor. Sturm und Drang nach commerziellen Unternehmungen, Bereicherungsſucht, Taumel des neuen bürgerlichen Lebens, deſſen erſter Selbſtgenuß noch keck, leichtſinnig, frivol, berauſchend iſt; wirkliche Aufklärung des franzöſiſchen Grund und Bodens, deſſen feudale Gliederung der Hammer der Revolution zerſchlagen hatte, und welchen nun die erſte Fieberhitze der vielen neuen Eigenthümer einer allſeitigen Cultur

unterwirft; erſte Bewegungen der frei gewordenen Induſtrie — das ſind einige von den Lebenszeichen der neu entſtandnen bürgerlichen Geſellſchaft. Die bürgerliche Geſellſchaft wird poſitiv repräſentirt durch die Bourgeoisie. Die Bourgeoisie beginnt alſo ihr Regiment. Die Menſchenrechte hören auf, bloß in der Theorie zu exiſtiren.

Was am 18. Brumaire die Beute Napoleons wurde, war nicht, wie die Kritik einem Herrn von Rotteck und Welker getreulichſt glaubt, die revolutionäre Bewegung überhaupt, es war die liberale Bourgeoisie. Man hat nur die Reden der damaligen Geſetzgeber zu leſen, um ſich davon zu überzeugen. Man glaubt aus dem Nationalconvent in eine heutige Deputirtenkammer verſetzt zu ſein.

Napoleon war der letzte Kampf des revolutionären Terrorismus gegen die gleichfalls durch die Revolution proklamirte bürgerliche Geſellſchaft und deren Politik. Napoleon beſaß allerdings ſchon die Einſicht in das Weſen des modernen Staats, daß derſelbe auf der ungehinderten Entwickelung der bürgerlichen Geſellſchaft, auf der freien Bewegung der Privatintereſſen ꝛc., als ſeiner Grundlage ruhe. Er entſchloß ſich, dieſe Grundlage anzuerkennen und zu beſchützen. Er war kein ſchwärmeriſcher Terroriſt. Aber Napoleon betrachtete zugleich noch den Staat als Selbſtzweck und das bürgerliche Leben nur als Schatzmeiſter und als ſeinen Subalternen, der keinen Eigenwillen haben dürfe. Er vollzog den Terrorismus, indem er an die Stelle der permanenten Revolution den permanenten Krieg ſetzte. Er befriedigte bis zur vollen Sättigung den Egoismus der fran-

zösischen Nationalität, aber er verlangte auch das Opfer der bürgerlichen Geschäfte, Genusses, Reichthums ꝛc., so oft es der politische Zweck der Eroberung erheischte. Wenn er den Liberalismus der bürgerlichen Gesellschaft — den politischen Idealismus ihrer alltäglichen Praxis — despotisch unterdrückte, so schonte er nicht mehr ihre wesentlichsten materiellen Interessen, Handel und Industrie, so oft sie mit seinen politischen Interessen in Conflict geriethen. Seine Verachtung der industriellen hommes d'affaires war die Ergänzung zu seiner Verachtung der Ideologen. Auch nach innen hin bekämpfte er in der bürgerlichen Gesellschaft den Gegner des in ihm noch als absoluter Selbstzweck geltenden Staats. So erklärte er im Staatsrath, er werde nicht dulden, daß der Besitzer umfangreicher Ländereien sie nach Belieben bebaue oder nicht bebaue. So faßte er den Plan, durch Aneignung der Boulage den Handel dem Staat zu unterwerfen. Französische Handelsleute bereiteten auf das Ereigniß vor, welches Napoleon's Macht zuerst erschütterte. Pariser Agioteurs zwangen ihn durch eine künstlich geschaffene Hungersnoth, die Eröffnung des russischen Feldzugs beinahe um zwei Monate aufzuschieben und daher in eine zu weit vorgerückte Jahreszeit zu verlegen.

Wie der liberalen Bourgeoisie in Napoleon noch einmal der revolutionäre Terrorismus gegenüber trat, so trat ihr in der Restauration, in den Bourbonen, noch einmal die Contrerevolution gegenüber. Endlich verwirklichte sie in dem Jahre 1830 ihre Wünsche vom Jahre 1789, nur mit dem Unterschied, daß ihre politische Aufklärung nun vollendet war, daß sie in dem constitutionellen Repräsentativstaat nicht mehr das Ideal des Staates, nicht

mehr das Heil der Welt und allgemein menſchliche Zwecke zu erſtreben meinte, ſondern ihn vielmehr als den *officiellen* Ausdruck ihrer *ausſchließlichen* Macht und als die *politiſche* Anerkennung ihres *beſondern* Intereſſes erkannt hatte.

Die Lebensgeſchichte der franz. Revolution, die von 1789 her datirt, iſt mit dem Jahre 1830, wo eins ihrer Momente, nun bereichert mit dem Bewußtſein ſeiner *ſocialen* Bedeutung, den Sieg davon trug, noch nicht beendigt.

d) *Kritiſche Schlacht gegen den franz. Materialismus.*

„Der *Spinozismus* hatte das 18. Jahrhundert beherrſcht, ſowohl in ſeiner franz. Weiterbildung, die die Materie zur Subſtanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geiſtigern Namen belegte.... *Spinoza's franzöſiſche Schule* und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die ſich über den wahren Sinn *ſeines Syſtems* ſtritten.... Das einfache Schickſal dieſer Aufklärung war ihr Untergang in der *Romantik*, nachdem ſie ſich der Reaction, die ſeit der franzöſiſchen Bewegung begann, hatte gefangen geben müſſen."

So weit *die Kritik*.

Wir werden der kritiſchen Geſchichte des franz. Materialismus ſeine profane, maſſenhafte Geſchichte in einer kurzen Skizze gegenüber ſtellen. Wir werden die Kluft zwiſchen der Geſchichte, wie ſie ſich wirklich zugetragen hat, und zwiſchen der Geſchichte, wie ſie ſich zuträgt nach dem Decret *der* „abſoluten Kritik", der gleichmäßigen Schöpferin

des Alten wie des Neuen, ehrfurchtsvoll anerkennen. Wir werden endlich, den Vorschriften der Kritik gehorchend, das „Warum!“ „Woher?“ und „Wohin?“ der kritischen Geschichte zum „Gegenstand eines anhaltenden Studiums machen.“

„Genau und im prosaischen Sinne zu reden“, war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich der französische Materialismus nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern eben so sehr ein offener, ein ausgesprochener Kampf gegen die Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibnitz. Man stellte die Philosophie der Metaphysik gegenüber, wie Feuerbach bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider Hegel, der trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie gegenüberstellte. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Nachdem Hegel sie auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte, entsprach wieder, wie im 18. Jahrhundert, dem Angriff auf die Theologie der Angriff auf die spekulative Metaphysik und auf alle Metaphysik. Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spe-

kulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen. Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Socialismus und Communismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar.

„Genau und im prosaischen Sinne zu reden" giebt es zwei Richtungen des französischen Materialismus, wovon die eine ihren Ursprung von Descartes, die andre ihren Ursprung von Locke herleitet. Der letztere ist vorzugsweise ein französisches Bildungs-Element und mündet direkt in den Socialismus. Der erstere, der mechanische Materialismus, verläuft sich in die eigentliche französische Naturwissenschaft. Beide Richtungen durchkreuzen sich im Lauf der Entwicklung. Auf den direkt von Descartes herdatirenden französischen Materialismus haben wir nicht näher einzugehen, so wenig als auf die französische Schule des Newton und auf die Entwicklung der französischen Naturwissenschaft überhaupt.

Daher nur so viel:

In seiner Physik hatte Descartes der Materie selbstschöpferische Kraft verliehen und die mechanische Bewegung als ihren Lebensakt gefaßt. Er hatte seine Physik vollständig von seiner Metaphysik getrennt. Innerhalb seiner Physik ist die Materie die einzige Substanz, der einzige Grund des Seins und des Erkennens.

Der mechanische französische Materialismus schloß sich der Physik des Descartes im Gegensatz zu seiner Metaphysik an. Seine Schüler waren Antimetaphysiker von Profession, nämlich Physiker.

Mit dem Arzte Leroy beginnt dieſe Schule, mit dem Arzte Cabanis erreicht ſie ihren Höhepunkt, der Arzt Lamettrie iſt ihr Centrum. Descartes lebte noch, als Leroy die carteſiſche Conſtruktion des Thieres — wie ähnlich im 18. Jahrhundert Lamettrie — auf die menſchliche Seele übertrug, die Seele für einen Modus des Körpers, und die Ideen für mechaniſche Bewegungen erklärte. Leroy glaubte ſogar, Descartes habe ſeine wahre Meinung verheimlicht. Descartes proteſtirte. Am Ende des 18. Jahrhunderts vollendete Cabanis den karteſiſchen Materialismus in ſeiner Schrift: „Rapport du physique et du moral de l'homme.“

Der karteſiſche Materialismus exiſtirt bis auf den heutigen Tag in Frankreich. Er hat ſeine großen Erfolge in der mechaniſchen Naturwiſſenſchaft, der man die Romantik, genau und im proſaiſchen Sinn zu reden, am allerwenigſten vorwerfen wird.

Die Metaphyſik des ſiebzehnten Jahrhunderts, für Frankreich namentlich durch Descartes repräſentirt, hatte von ihrer Geburtsſtunde an den Materialismus zum Antagoniſten. Perſönlich trat er dem Descartes in der Geſtalt des Gaſſendi, dem Wiederherſteller des epikuräiſchen Materialismus, gegenüber. Der franz. und engliſche Materialismus blieb immer in einem innigen Verhältniß zu Democrit und Epicur. Einen andern Gegenſatz hatte die karteſiſche Metaphyſik an dem engliſchen Materialiſten Hobbes. Gaſſendi und Hobbes beſiegten lange nach ihrem Tode ihren Gegner in demſelben Augenblicke, wo dieſer als die officielle Macht ſchon in allen franzöſiſchen Schulen herrſchte.

Voltaire hat bemerkt, daß die Indifferenz der Franzoſen des 18. Jahrhunderts gegen die jeſuitiſchen und janſeniſtiſchen Streitigkeiten weniger durch die Philoſophie, als durch die Law'ſchen Finanzſpekulationen herbeigeführt wurde. So kann man den Sturz der Metaphyſik des 17. Jahrhunderts nur in ſo fern aus der materialiſtiſchen Theorie des 18. Jahrhunderts erklären, als man dieſe theoretiſche Bewegung ſelbſt aus der praktiſchen Geſtaltung des damaligen franzöſiſchen Lebens erklärt. Dieſes Leben war auf die unmittelbare Gegenwart, auf den weltlichen Genuß und die weltlichen Intereſſen, auf die irdiſche Welt gerichtet. Seiner antitheologiſchen, antimetaphyſiſchen, ſeiner materialiſtiſchen Praxis mußten antitheologiſche, antimetaphyſiſche, materialiſtiſche Theorien entſprechen. Die Metaphyſik hatte praktiſch allen Credit verloren. Wir haben hier nur den theoretiſchen Verlauf kurz anzudeuten.

Die Metaphyſik war im 17. Jahrhundert, (man denke an Descartes, Leibnitz ꝛc.) noch verſetzt mit poſitivem, profanem Gehalte. Sie machte Entdeckungen in der Mathematik, Phyſik und andern beſtimmten Wiſſenſchaften, die ihr anzugehören ſchienen. Schon im Anfang des 18. Jahrhunderts war dieſer Schein vernichtet. Die poſitiven Wiſſenſchaften hatten ſich von ihr getrennt und ſelbſtändige Kreiſe gezogen. Der ganze metaphyſiſche Reichthum beſtand nur noch in Gedankenweſen und himmliſchen Dingen, grade als die realen Weſen und die irdiſchen Dinge alles Intereſſe in ſich zu concentriren begannen. Die Metaphyſik war fad geworden. In demſelben Jahre, wo die letzten großen franzöſiſchen Metaphyſiker des 17 Jahrhunderts, Male-

branche und Arnauld ſtarben, wurden Helvetius und Condillac geboren.

Der Mann, der die Metaphyſik des 17. Jahrhunderts und alle Metaphyſik theoretiſch um ihren Credit brachte, war Pierre Bayle. Seine Waffe war der Skepticismus, geſchmiedet aus den metaphyſiſchen Zauberformeln ſelber. Er ſelbſt ging zunächſt aus von der karteſiſchen Metaphyſik. Wie Feuerbach durch die Bekämpfung der ſpekulativen Theologie zur Bekämpfung der ſpekulativen Philoſophie fortgetrieben wurde, eben weil er die Spekulation als die letzte Stütze der Theologie erkannte, weil er die Theologen zwingen mußte, von der Scheinwiſſenſchaft zu dem rohen, widerlichen Glauben zurück zu flüchten, ſo trieb der religiöſe Zweifel den Bayle zum Zweifel an der Metaphyſik, welche dieſen Glauben ſtützte. Er unterwarf daher die Metaphyſik in ihrem ganzen geſchichtlichen Verlauf der Kritik. Er wurde ihr Geſchichtſchreiber, um die Geſchichte ihres Todes zu ſchreiben. Er widerlegte vorzugsweiſe den Spinoza und Leibnitz.

Pierre Bayle bereitete nicht nur dem Materialismus und der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes ihre Aufnahme in Frankreich durch die ſkeptiſche Auflöſung der Metaphyſik vor. Er kündete die atheiſtiſche Geſellſchaft, welche bald zu exiſtiren beginnen ſollte, durch den Beweis an, daß eine Geſellſchaft von lauter Atheiſten exiſtiren, daß ein Atheiſt ein ehrbarer Menſch ſein könne, daß ſich der Menſch nicht durch den Atheismus, ſondern durch den Aberglauben und den Götzendienſt herabwürdige.

Pierre Bayle war nach dem Ausdruck eines franzöſiſchen Schriftſtellers „der letzte der Metaphyſiker

im Sinne des 17., und der erſte der Philoſophen im Sinne des 18. Jahrhunderts."

Außer der negativen Widerlegung der Theologie und der Metaphyſik des 17. Jahrhunderts, bedurfte man eines poſitiven, antimetaphyſiſchen Syſtems. Man bedurfte eines Buches, welches die damalige Lebenspraxis in ein Syſtem brachte und theoretiſch begründete. Locke's Schrift über den „Urſprung des menſchlichen Verſtandes" kam wie gerufen von jenſeits des Kanals. Es wurde enthuſiaſtiſch als ein ſehnlichſt erwarteter Gaſt empfangen.

Es fragt ſich: Iſt Locke etwa ein Schüler des Spinoza? Die „profane" Geſchichte mag antworten:

Der Materialismus iſt der eingeborne Sohn Großbrittaniens. Schon ſein Scholaſtiker Duns Scotus fragte ſich: „ob die Materie nicht denken könne."

Um dies Wunder zu bewerkſtelligen, nahm er zu Gottes Allmacht ſeine Zuflucht, d. h. er zwang die Theologie ſelbſt, den Materialismus zu predigen. Er war überdem Nominaliſt. Der Nominalismus findet ſich als ein Hauptelement bei den engliſchen Materialiſten, wie er überhaupt der erſte Ausdruck des Materialismus iſt.

Der wahre Stammvater des engliſchen Materialismus und aller modernen experimentirenden Wiſſenſchaft iſt Bako. Die Naturwiſſenſchaft gilt ihm als die wahre Wiſſenſchaft, und die ſinnliche Phyſik als der vornehmſte Theil der Naturwiſſenſchaft. Anaxagoras mit ſeinen Homoiomerien und Democrit mit ſeinen Atomen ſind häufig ſeine Autoritäten. Nach ſeiner Lehre ſind die Sinne untrüglich und die Quelle aller Kenntniſſe. Die Wiſſenſchaft iſt Erfahrungswiſſen-

ſchaft, und beſteht darin, eine rationelle Methode auf das ſinnlich Gegebene anzuwenden. Induction, Analyſe, Vergleichung, Beobachtung, Experimentiren ſind die Hauptbedingungen einer rationellen Methode. Unter den der Materie eingebornen Eigenſchaften iſt die Bewegung die erſte und vorzüglichſte, nicht nur als mechaniſche und mathematiſche Bewegung, ſondern mehr noch als Trieb, Lebensgeiſt, Spannkraft, als Qual — um den Ausdruck Jacob Böhmes zu gebrauchen — der Materie. Die primitiven Formen der letztern ſind lebendige, individualiſirende, ihr inhärente, die ſpezifiſchen Unterſchiede producirende Weſenskräfte.

In Bako, als ſeinem erſten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf eine naive Weiſe die Keime einer allſeitigen Entwicklung in ſich. Die Materie lacht in poetiſch-ſinnlichem Glanze den ganzen Menſchen an. Die aphoriſtiſche Doktrin ſelbſt wimmelt dagegen noch von theologiſchen Inconſequenzen.

In ſeiner Fortentwicklung wird der Materialismus einſeitig. Hobbes iſt der Syſtematiker des bakoniſchen Materialismus. Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abſtrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die phyſiſche Bewegung wird der mechaniſchen oder mathematiſchen geopfert; die Geometrie wird als die Hauptwiſſenſchaft proklamirt. Der Materialismus wird menſchenfeindlich. Um den menſchenfeindlichen, fleiſchloſen Geiſt auf ſeinem eignen Gebiet überwinden zu können, muß der Materialismus ſelbſt ſein Fleiſch abtödten und zum Aſceten werden. Er tritt auf als ein

Verſtandesweſen, aber er entwickelt auch die rückſichtsloſe Conſequenz des Verſtandes.

Wenn die Sinnlichkeit alle Kenntniſſe den Menſchen liefert, demonſtrirt Hobbes von Bako ausgehend, ſo ſind Anſchauung, Gedanke, Vorſtellung ꝛc. nichts als Phantome der mehr oder minder von ihrer ſinnlichen Form entkleideten Körperwelt. Die Wiſſenſchaft kann dieſe Phantome nur benennen. Ein Name kann auf mehrere Phantome angewandt werden. Es kann ſogar Namen von Namen geben. Es wäre aber ein Widerſpruch, einerſeits alle Ideen ihren Urſprung in der Sinnenwelt finden zu laſſen und andrerſeits zu behaupten, daß ein Wort mehr als ein Wort ſei, daß es außer den vorgeſtellten, immer einzelnen Weſen noch allgemeine Weſen gebe. Eine unkörperliche Subſtanz iſt vielmehr derſelbe Widerſpruch wie ein unkörperlicher Körper. Körper, Sein, Subſtanz iſt eine und dieſelbe reelle Idee. Man kann den Gedanken nicht von einer Materie trennen, die denkt. Sie iſt das Subjekt aller Veränderungen. Das Wort unendlich iſt ſinnlos, wenn es nicht die Fähigkeit unſeres Geiſtes bedeutet, ohne Ende hinzuzufügen. Weil nur das Materielle wahrnehmbar, wißbar iſt, ſo weiß man nichts von Gottes Exiſtenz. Nur meine eigne Exiſtenz iſt ſicher. Jede menſchliche Leidenſchaft iſt eine mechaniſche Bewegung, die endet oder anfängt. Die Objekte der Triebe ſind das Gute. Der Menſch iſt denſelben Geſetzen unterworfen wie die Natur. Macht und Freiheit ſind identiſch.

Hobbes hatte den Bako ſyſtematiſirt, aber ſein Grundprincip, den Urſprung der Kenntniſſe und Ideen aus der Sinnenwelt nicht näher begründet.

Locke begründet das Prinzip des Bako und Hobbes in seinem Versuch über den Ursprung des menschlichen Verstandes.

Wie Hobbes die theistischen Vorurtheile des bakonischen Materialismus vernichtete: so Collins, Dodwall, Coward, Hartley, Priestley ꝛc. die letzte theologische Schranke des Lockischen Sensualismus. Mehr als eine bequeme und nachlässige Weise, die Religion los zu werden, ist der Theismus wenigstens für den Materialisten nicht.

Wir haben schon erwähnt, wie gelegen Lockes Werk den Franzosen kam. Locke hatte die Philosophie des bon sens, des gesunden Menschenverstandes begründet, d. h. auf einem Umweg gesagt, daß es keine von den gesunden menschlichen Sinnen und dem auf ihnen basirenden Verstand unterschiedenen Philosophen gebe.

Der unmittelbare Schüler und französische Dolmetscher Lockes, Condillac, richtete den Lockeschen Sensualismus sogleich gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Er bewies, daß die Franzosen dieselbe mit Recht als ein bloßes Machwerk der Einbildungskraft und theologischer Vorurtheile verworfen hätten. Er publicirte eine Widerlegung der Systeme von Descartes, Spinoza, Leibnitz und Malebranche.

In seiner Schrift „L'essai sur l'origine des connaissances humaines" führte er Lockes Gedanken aus und bewies, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Sinne, nicht nur die Kunst Ideen zu machen, sondern auch die Kunst der sinnlichen Empfindung, Sache der Erfahrung und Gewohnheit sei. Von der Erziehung und den äußeren Umständen hängt daher die ganze Entwicklung des Men-

ſchen ab. Condillac iſt erſt durch die eklektiſche Philoſophie aus den franzöſiſchen Schulen verdrängt worden.

Der Unterſchied des franzöſiſchen und engliſchen Materialismus iſt der Unterſchied beider Nationalitäten. Die Franzoſen begaben den engliſchen Materialismus mit Esprit, mit Fleiſch und Blut, mit Beredſamkeit. Sie verleihen ihm das noch fehlende Temperament und die Grazie. Sie civiliſiren ihn.

In Helvetius, der ebenfalls von Locke ausgeht, empfängt der Materialismus den eigentlich franzöſiſchen Charakter. Er faßt ihn ſogleich in Bezug auf das geſellſchaftliche Leben. (Helvetius. de l'homme.) Die ſinnlichen Eigenſchaften und die Selbſtliebe, der Genuß und das wohlverſtandne perſönliche Intereſſe, ſind die Grundlage aller Moral. Die natürliche Gleichheit der menſchlichen Intelligenzen, die Einheit zwiſchen dem Fortſchritt der Vernunft und dem Fortſchritt der Induſtrie, die natürliche Güte des Menſchen, die Allmacht der Erziehung ſind Hauptmomente ſeines Syſtems.

Eine Vereinigung zwiſchen dem karteſiſchen und dem engliſchen Materialismus findet ſich in den Schriften Lametrie's. Er benutzt die Phyſik des Descartes bis ins Einzelne. Sein „l'homme machine" iſt eine Ausführung nach dem Muſter der Thier-Maſchine des Descartes. In dem Système de la nature von Holbach beſteht der phyſiſche Theil ebenfalls aus der Verbindung des franz. und engliſchen Materialismus, wie der moraliſche Theil weſentlich auf der Moral des Helvetius beruht. Der franzöſiſche Materialiſt, der noch am meiſten mit der Metaphyſik in Verbindung ſteht, und dafür auch von Hegel belobt wird, Robinet (de la nature), bezieht ſich ausdrücklich auf Leibnitz.

Von Volney, Dupuis, Diderot ꝛc. brauchen wir nicht zu reden, ſo wenig wie von den Phyſiokraten, nachdem wir die doppelte Abſtammung des franzöſiſchen Materialismus von der Phyſik des Descartes, und von dem engliſchen Materialismus, wie den Gegenſatz des franzöſiſchen Materialismus gegen die Metaphyſik des 17. Jahrhunderts, gegen die Metaphyſik des Descartes, Spinoza, Malebranche und Leibnitz bewieſen haben. Dieſer Gegenſatz konnte den Deutſchen erſt ſichtbar werden, ſeitdem ſie ſelber im Gegenſatz zur ſpekulativen Metaphyſik ſtehn.

Wie der karteſiſche Materialismus in die eigentliche Naturwiſſenſchaft verläuft, ſo mündet die andre Richtung des franzöſiſchen Materialismus direkt in den Socialismus und Communismus.

Es bedarf keines großen Scharfſinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der urſprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menſchen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einfluſſe der äußern Umſtände auf den Menſchen, der hohen Bedeutung der Induſtrie, der Berechtigung des Genuſſes ꝛc., ſeinen nothwendigen Zuſammenhang mit dem Communismus und Socialismus einzuſehen. Wenn der Menſch aus der Sinnenwelt und der Erfahrung in der Sinnenwelt alle Kenntniß, Empfindung ꝛc. ſich bildet, ſo kommt es alſo darauf an, die empiriſche Welt ſo einzurichten, daß er das wahrhaft Menſchliche in ihr erfährt, ſich angewöhnt, daß er ſich als Menſch erfährt. Wenn das wohlverſtandne Intereſſe das Prinzip aller Moral iſt, ſo kommt es darauf an, daß das Privatintereſſe des Menſchen mit dem menſchlichen Intereſſe zuſammenfällt. Wenn der Menſch unfrei im materia-

liſtiſchen Sinne, d. h. frei iſt, nicht durch die negative Kraft dies und jenes zu meiden, ſondern durch die poſitive Macht, ſeine wahre Individualität geltend zu machen, ſo muß man nicht das Verbrechen am Einzelnen ſtrafen, ſondern die antiſocialen Geburtsſtätten des Verbrechens zerſtören, und Jedem den ſocialen Raum für ſeine weſentliche Lebensäußerung geben. Wenn der Menſch von den Umſtänden gebildet wird, ſo muß man die Umſtände menſchlich bilden. Wenn der Menſch von Natur geſellſchaftlich iſt, ſo entwickelt er ſeine wahre Natur erſt in der Geſellſchaft, und man muß die Macht ſeiner Natur nicht an der Macht des einzelnen Individuums, ſondern an der Macht der Geſellſchaft meſſen.

Dieſe und ähnliche Sätze findet man faſt wörtlich ſelbſt in den älteſten franz. Materialiſten. Es iſt hier nicht der Ort ſie zu beurtheilen. Bezeichnend für die ſocialiſtiſche Tendenz des Materialismus iſt Mandeville's, eines älteren engliſchen Schülers von Locke, Apologie der Laſter. Er beweiſt, daß die Laſter in der heutigen Geſellſchaft unentbehrlich und nützlich ſind. Es war dies keine Apologie der heutigen Geſellſchaft.

Fourrier geht unmittelbar von der Lehre der franzöſiſchen Materialiſten aus. Die Babouviſten waren rohe, uncivilisirte Materialiſten, aber auch der entwickelte Communismus datirt direkt von dem franzöſiſchen Materialismus. Dieſer wandert nämlich in der Geſtalt, die ihm Helvetius gegeben hat, nach ſeinem Mutterlande, nach England zurück. Bentham gründet auf die Moral des Helvetius ſein Syſtem des wohlverſtandnen Intereſſes, wie Owen, von dem Syſtem Bentham's ausgehend, den engliſchen Communismus begründet. Nach

England verbannt, wird der Franzose Cabet von den dortigen Communistischen Ideen angeregt, und kehrt nach Frankreich zurück, um hier der populärste, wenn auch flachste Repräsentant des Communismus zu werden. Die wissenschaftlicheren französischen Communisten, Dezamy, Gay ꝛc. entwickeln, wie Owen, die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Communismus. —

Wo hat nun Herr Bauer oder die Kritik die Aktenstücke zur kritischen Geschichte des franz. Materialismus sich zu verschaffen gewußt?

1) Hegels Geschichte der Philosophie stellt den französischen Materialismus als Realisirung der Spinozistischen Substanz dar, was jedenfalls ungleich verständiger ist, als die „französische Schule des Spinoza."

2) Herr Bauer hatte aus der Hegel'schen Geschichte der Philosophie sich den französischen Materialismus als Schule des Spinoza herausgelesen. Fand er nun in einem andern Werke Hegel's, daß Theismus und Materialismus zwei Partheien eines und desselben Grundprinzip's seien, so hatte Spinoza zwei Schulen, die sich über den Sinn seines System's stritten. Herr Bauer konnte den gedachten Aufschluß finden in Hegel's Phänomenologie. Hier heißt es wörtlich: „Ueber jenes absolute Wesen geräth die Aufklärung selbst mit sich in Streit . . . und theilt sich in zwei Partheien, . . . die eine . . . nennt jenes prädikatlose Absolute . . . das höchste absolute Wesen, . . . die andre nennt es Materie, . . . beides ist derselbe Begriff, der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern rein

nur in dem verſchiednen Ausgangspunkt der beiden Bildungen.“ (Hegel's Phänomenologie p. 420. 421. 422.)

3) Endlich konnte Herr Bauer wieder in Hegel finden, daß die Subſtanz, wenn ſie nicht zum Begriff und Selbſtbewußtſein fortgehet, ſich in die „Romantik“ verläuft. Aehnliches haben zu ihrer Zeit die Halliſchen Jahrbücher entwickelt.

Um jeden Preis aber mußte der „Geiſt“ über ſeinen „Widerſacher“, den Materialismus, ein „einfaltiges Schickſal“ verhängen.

Anmerkung. Der Zuſammenhang des franzöſiſchen Materialismus mit Descartes und Locke, und der Gegenſatz der Philoſophie des 18. Jahrhunderts gegen die Metaphyſik des 17. Jahrhunderts ſind in den meiſten neueren franzöſiſchen Geſchichten der Philoſophie ausführlich dargeſtellt. Wir hatten hier, der kritiſchen Kritik gegenüber, nur Bekanntes zu wiederholen. Dagegen bedarf der Zuſammenhang des Materialismus des 18. Jahrhunderts mit dem engliſchen und franzöſiſchen Communismus des 19. Jahrhunderts noch einer ausführlichen Darſtellung. Wir beſchränken uns hier darauf, aus Helvetius, Holbach und Bentham einige wenige praegnante Stellen zu citiren.

1) Helvetius: „Die Menſchen ſind nicht bös, aber ihren Intereſſen unterworfen. Man muß alſo nicht über die Bösartigkeit der Menſchen klagen, ſondern über die Unwiſſenheit der Geſetzgeber, welche das beſondere Intereſſe immer in Gegenſatz gegen das allgemeine Intereſſe geſtellt haben.“ — „Die Moraliſten haben bisher keinen Erfolg gehabt, weil man in der Geſetzgebung wählen muß, um die ſchöpferiſche Wurzel der Laſter auszureißen. In Neu-Orleans dürfen die Frauen ihre Männer verſtoßen, ſobald ſie ihrer müde ſind. In ſolchen Ländern findet man keine falſchen Frauen, weil ſie kein Intereſſe haben es zu ſein.“ — „Die Moral iſt eine nur frivole Wiſſenſchaft, wenn man ſie nicht mit der Politik und Geſetzgebung vereint.“ — „Die heuchleriſchen Moraliſten erkennt man einerſeits an der Gleichgültigkeit, womit ſie die Laſter betrachten, welche die Reiche auflöſen, und andrerſeits an dem Eifern, womit ſie

gegen Privatlaster toben." — „Die Menschen sind weder gut noch böse geboren, aber bereit, das eine oder das andre zu sein, je nachdem ein gemeinschaftliches Interesse sie vereinigt oder scheidet." — „Wie die Staatsbürger ihr besonderes Wohl nicht bewirken können, ohne das allgemeine Wohl zu bewirken, so gabe es keine Lasterhaften, als die Narren." — (De l'esprit, Paris, 1822. I. pag. 117. 340. 291. 299. 251. 369 u. 349). — Wie nach Helvetius die Erziehung, worunter er (cf. l. c. p. 390) nicht nur die Erziehung im gewöhnlichen Sinn, sondern die Gesammtheit der Lebensverhältnisse eines Individuums versteht, den Menschen bildet, wenn eine Reform nöthig ist, welche den Widerspruch zwischen dem besonderen Interesse und dem gemeinschaftlichen Interesse aufhebt, so bedarf er andrerseits zur Durchführung solcher Reform, eine Umwandlung des Bewußtseins: „Man kann die großen Reformen nur dadurch bewerkstelligen, daß man die sinnige Verehrung der Völker für die alten Gesetze und Gewohnheiten schwächt:" (p. 260. l. c.) oder, wie er anderswärts sagt, die Unwissenheit aufhebt. —

2) Holbach. Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime: ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce". „L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie: il ne peut se perdre de vue". „C'est toujours notre utilité, notre intérêt.. qui nous fait haïr ou aimer les objets" (Système social. t. I. Paris 1822, p. 80. 112), aber: „l'homme pour son propre interêt doit aimer les autres hommes puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être.. La morale lui prouve, que de tous les êtres le plus nécessaire à l'homme c'est l'homme. (p. 76.) „La vraie morale, ainsi que la vraie politique est celle qui cherche à approcher les hommes, afin de les faire travailler par des efforts reunis à leur bonheur mutuel. Toute morale, qui separe nos intérêts de ceux de nos associés est fausse, insensée, contraire à la nature." (p. 116.) „Aimer les autres... c'est confondre nos intérêts avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune... La vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société" (p. 77). „Un homme sans passions ou sans desirs cesserait d'être un homme... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait on le déterminer à s'attacher à d'autres? Un homme, indifferent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable... La vertu n'est que la communication du bien." l. c. p. 118. „La morale religieuse ne servit jamais à rendre les mortels plus sociables." p. 36. l. c.

3) Bentham. Wir citiren aus Bentham nur eine Stelle, worin er das „interêt général im politiſchen Sinn“ bekämpft. „L'interêt des individus .. doit ceder à l'interêt public. Mais... qu'est-ce que cela signifie? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre? Cet interêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait: il ne représente que la masse des interêts individuels... S'il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième, sans qu'on puisse assigner aucune limite.. Les intérêts individuels sont les seuls interêts reels.“ (Bentham, theorie des peines et des recompenses, etc. Paris, 1835. 3e éd. II. p. 230)

---

e) Schließliche Niederlage des Socialismus.

„Die Franzoſen haben eine Reihe von Syſtemen aufgeſtellt, wie die Maſſe zu organiſiren ſei; ſie haben aber phantaſieren müſſen, da ſie die Maſſe, wie ſie iſt, als brauchbares Material anſahen.“

Die Franzoſen und Engländer haben vielmehr bewieſen, und ganz im Detail bewieſen, daß die heutige Geſellſchaftsordnung die „Maſſe wie ſie iſt“, organiſire und alſo deren Organiſation ſei. Die Kritik fertigt nach dem Vorgang der Allgemeinen Zeitung durch das gründliche Wort phantaſieren ſämmtliche ſocialiſtiſchen und kommuniſtiſchen Syſteme ab.

Der ausländiſche Socialismus und Communismus iſt hiermit von der Kritik erſchlagen; ſie verlegt ihre kriegeriſchen Operationen nach Deutſchland.

„Als die deutſchen Aufklärer in ihren Hoffnungen von 1842 ſich plötzlich getäuſcht ſahen und in ihrer Verlegenheit nicht wußten, was nun anzufangen ſei, kam ihnen noch zu rechter Zeit die Kunde von den neueren

französischen Systemen. Sie konnten nun von der Hebung der niedern Volksklassen reden, und um diesen Preis durften sie sich der Frage überheben, ob sie nicht selbst zur Masse gehörten, die eben nicht nur in den untersten Schichten aufzusuchen ist."

Man sieht, die Kritik hat in der Apologie der Bauer'schen literarischen Vergangenheit so sehr ihren ganzen Vorrath an wohlmeinenden Gründen erschöpft, daß sie die deutsche socialistische Bewegung nur mehr aus der „Verlegenheit" der Aufklärer im Jahre 1842 zu erklären weiß. „Zum Glück kam ihnen die Kunde von den neueren französischen Systemen." Warum nicht von den englischen? Aus dem entscheidenden kritischen Grunde, weil Herr Bauer durch Stein's Buch: „Der Communismus und Socialismus des heutigen Frankreichs," keine Kunde von den neueren englischen Systemen erhalten hat. Es ist dies derselbe entscheidende Grund, warum für die Kritik in ihrem Gerede über die socialistischen Systeme immer nur französische Systeme existiren.

Die deutschen Aufklärer — klärt die Kritik weiter auf — begingen eine Sünde wider den heiligen Geist. Sie beschäftigten sich mit den schon im Jahre 1842 existirenden „niedern Volksklassen", um sich der damals noch nicht existirenden Frage zu überheben, welchen Rang sie in der Anno 1843 zu stiftenden kritischen Weltordnung einzunehmen berufen seien: Schaaf oder Bock, kritischer Kritiker oder unreine Masse, der Geist oder die Materie? Vor allem aber hätten sie ihr eignes kritisches Seelenheil ernstlich bedenken sollen, denn was hülfe mir alle Welt, die

niedern Volksklaſſen mit eingerechnet, ſo ich Schaden an meiner Seele nähme?

„Ein geiſtiges Weſen kann aber nicht gehoben werden, wenn es nicht verändert wird, und verändert kann es nicht werden, ehe es nicht den äußerſten Widerſtand erfahren hat.“

Wäre die Kritik bekannter mit der Bewegung der niedern Volksklaſſen, ſie wüßte, daß der äußerſte Widerſtand, den ſie vom praktiſchen Leben erfahren haben, ſie täglich verändert. Die neue proſaiſche und poetiſche Literatur, welche in England und Frankreich von den niedern Volksklaſſen ausgeht, würden ihr beweiſen, daß die niedern Volksklaſſen auch ohne die unmittelbare Beſchattung durch den heiligen Geiſt der kritiſchen Kritik, ſich geiſtig zu heben wiſſen.

„Diejenigen“ phantaſiert die abſolute Kritik weiter, „deren ganzes Beſitzthum das Wort „Organiſation der Maſſe“ iſt, u. ſ. w.“

Von „Organiſation der Arbeit“ wurde viel geſprochen, obgleich auch dieſes „Stichwort“ nicht von den Socialiſten ſelbſt, ſondern von der politiſch-radicalen Parthei in Frankreich ausging, welche eine Vermittlung zwiſchen der Politik und dem Socialismus verſuchte. Von „Organiſation der Maſſe“, als einem erſt noch zu löſenden Problem, ſprach Niemand vor der kritiſchen Kritik. Es wurde im Gegentheil gezeigt, daß die bürgerliche Geſellſchaft, die Auflöſung der alten feudalen Geſellſchaft, dieſe Organiſation iſt.

Die Kritik führt ihren Fund mit Gänſefüßen an. Die Gans, welche Herrn Bauer ſeine Parole zur Rettung des Capitols zugeſchnattert hat, iſt Niemand anders, als ſeine eigene Gans, die kritiſche Kritik. Sie hat die Maſſe

neu organiſirt, indem ſie dieſelbe als den abſoluten Widerſacher des Geiſtes conſtruirte. Der Gegenſatz des Geiſtes und der Maſſe iſt die kritiſche „Organiſation der Geſellſchaft“, wobei der Geiſt oder die Kritik die organiſirende Arbeit, die Maſſe den Rohſtoff, und die Geſchichte das Fabrikat vorſtellt.

Fragen wir nach den großen Siegen, welche die abſolute Kritik in ihrem dritten Feldzug über die Revolution, den Materialismus und den Socialismus davongetragen hat, was das letzte Reſultat dieſer Herkulesarbeiten iſt? Kein anderes, als daß jene Bewegungen reſultatlos untergingen, weil ſie noch mit Maſſe verſetzte Kritik oder mit Materie verſetzter Geiſt war. Sogar in der eignen literariſchen Vergangenheit des Herrn Bauer entdeckte die Kritik eine vielſeitige Verunreinigung der Kritik durch die Maſſe. Wenn ſie aber hier ſtatt einer Kritik eine Apologie ſchreibt, ſtatt preißzugeben „ſicher ſtellt“, ſtatt in der Verſetzung des Geiſtes mit dem Fleiſche den Tod auch des Geiſtes zu finden, vielmehr die Sache umkehrt und in der Verſetzung des Fleiſches mit Geiſt das Leben ſogar des Bauer'ſchen Fleiſches findet — ſo iſt ſie dagegen um ſo rückſichtsloſer und entſchiedener terroriſtiſch, ſo bald die unvollendete, noch mit Maſſe verſetzte Kritik nicht mehr das Werk des Herrn Bauer iſt, ſondern das Werk ganzer Völker und einer Reihe von profanen Franzoſen und Engländern, ſobald die unvollendete Kritik nicht mehr die Judenfrage, oder die gute Sache der Freiheit, oder Staat, Religion und Parthei, ſondern die Revolution, der Materialismus, der Socialismus, der Communismus heißt. Die Kritik hat ſo die Verun-

reinigung des Geiſtes durch die Materie und der Kritik durch die Maſſe vertilgt, indem ſie ihr eignes Fleiſch verſchonte und fremdes Fleiſch kreuzigte.

Auf eine oder die andere Weiſe iſt der „mit Fleiſch verſetzte Geiſt“, oder die „mit Maſſe verſetzte Kritik“ jedenfalls aus dem Wege geräumt. An die Stelle dieſer unkritiſchen Verſetzung iſt die abſolut kritiſche Zerſetzung von Geiſt und Fleiſch, Kritik und Maſſe, ihr reiner Gegenſatz getreten. Dieſer Gegenſatz in ſeiner weltbiſtoriſchen Geſtalt, wie er das wahre geſchichtliche Intereſſe der Gegenwart bildet, iſt der Gegenſatz des Herrn Bauer und Conſorten oder des Geiſtes gegen den ſonſtigen Reſt des Menſchengeſchlechts als der Materie.

Die Revolution, der Materialismus und der Communismus haben alſo ihren geſchichtlichen Zweck erfüllt. Sie haben durch ihren Untergang dem kritiſchen Herrn ſeine Wege bereitet. Hoſiannah!

f) Der ſpekulative Kreislauf der abſoluten Kritik, und die Philoſophie des Selbſtbewußtſeins.

Die Kritik, weil ſie ſich auf Einem Gebiete angeblich vollendet und rein durchgeführt hatte, beging alſo nur ein Verſehn, „nur“ eine „Inconſequenz“, wenn ſie nicht auf allen Gebieten der Welt „rein“ und „vollendet“ war. Das „Eine“ kritiſche Gebiet iſt kein anderes als das Gebiet der Theologie. Die reine Gegend dieſes Gebiets erſtreckt ſich von der „Kritik der Synoptiker von Bruno Bauer“, bis zum „Entdeckten Chriſtenthum von Bruno Bauer“ als der äußerſten Grenzweſte.

„Mit dem Spinozismus", heißt es, „war die neuere Kritik endlich in's Reine gekommen; es war also eine Inconsequenz, wenn sie — war es auch nur an einzelnen falsch auslaufenden Punkten — die Substanz auf einem Gebiet unbefangen voraussetzt.

Wurde vorhin das Geständniß von der Verwicklung der Kritik in politische Vorurtheile sogleich dahin gemildert, daß diese Verwicklung „im Grunde so locker!" gewesen sei, so wird hier das Geständniß der Inconsequenz temperirt durch das Einschiebsel, daß sie nur an einzelnen, falsch auslaufenden Punkten begangen wurde. Die Schuld lag nicht an Herrn Bauer, sondern an den falschen Punkten, welche, wie widerspenstige Gäule, mit der Kritik durchliefen.

Einige Citate werden zeigen, daß die Kritik durch die Ueberwindung des Spinozismus zum Hegel'schen Idealismus, von der „Substanz" zu einem andern metaphysischen Ungeheuer, zu dem „Subjekt", der „Substanz als Proceß", dem „unendlichen Selbstbewußtsein" kam, und daß das schließliche Resultat der „vollendeten" und „reinen" Kritik die Wiederherstellung der christlichen Creationstheorie in spekulativer, Hegel'scher Form ist.

Schlagen wir zunächst die Kritik der Synoptiker auf: „Strauß bleibt dem Standpunkt getreu, welchem die Substanz das Absolute ist. Die Ueberlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbstbewußtsein, in dessen Einzelnheit und Unendlichkeit zu erreichen ist, ist nichts als

die Subſtanz, die aus ihrer logiſchen Einfachheit herausgetreten und als die Macht der Gemeinde eine beſtimmte Form der Exiſtenz angenommen hat". (Kritik der Synopt. Bd. I. Vorrede p. VI.)

Ueberlaſſen wir „die Allgemeinheit, welche eine Beſtimmtheit erreicht", die „Einzelnheit und Unendlichkeit" — den Hegel'ſchen Begriff — ihrem Schickſal. — Statt zu ſagen, daß die Anſchauung, welche in der Straußiſchen Theorie von der „Macht der Gemeinde" und der „Tradition" durchgeführt wird, ihren abſtrakten Ausdruck, ihre logiſch-metaphyſiſche Hieroglyphe in der ſpinoziſtiſchen Vorſtellung der Subſtanz beſitzt, läßt Herr Bauer „die Subſtanz aus ihrer logiſchen Einfachheit heraustreten, und in der Macht der Gemeinde eine beſtimmte Form der Exiſtenz annehmen". Er wendet den Hegelſchen Wunderapparat an, welcher die „metaphyſiſchen Kategorien" — die aus der Wirklichkeit extrahirten Abſtraktionen — aus der Logik, wo ſie in die „Einfachheit" des Gedankens aufgelöſt ſind, herausſpringen und „eine beſtimmte Form" der phyſiſchen oder menſchlichen Exiſtenz annehmen, ſich incarniren läßt. Hinrichs hilf!

„Myſteriös", fährt die Kritik gegen Strauß fort, „myſteriös iſt dieſe Anſicht, weil ſie in jedem Augenblicke, wenn ſie den Prozeß, welchem die evangeliſche Geſchichte ihren Urſprung verdankt, erklären und zur Anſchauung bringen will, immer nur den Schein eines Prozeſſes hervorbringen kann; — der Satz: „die evangeliſche Geſchichte habe in der Tradition ihre Quellen und ihren Urſprung", ſetzt zweimal daſſelbe: „die Tradition" und die „evangeliſche Geſchichte", ſetzt beide allerdings auch in Verhältniß, aber ſagt uns

nicht, welchem innern Prozeß der Substanz die Entwicklung und Auslegung ihren Ursprung verdanke."

Nach Hegel ist die Substanz als innerer Prozeß zu fassen. Die Entwicklung von dem Standpunkt der Substanz charakterisirt er, wie folgt: „Näher diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, daß Ein und Dasselbe sich verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des Einen und Desselben, das nur ... einen langweiligen Schein von Verschiedenheit enthält." (Phänomenologie. Vorrede p. 12.) Hinrichs hilf!

Herr Bauer fährt fort: „Die Kritik hat sich demnach gegen sich selbst zu richten und die mysteriöse Substantialität ... dahin aufzulösen, wohin die Entwicklung der Substanz selber treibt, zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Idee und zu deren wirklichen Existenz, dem unendlichen Selbstbewußtsein."

Die Kritik Hegels gegen den Substantialitätsstandpunkt fährt fort: „Die Verschlossenheit der Substanz ist aufzuschließen und diese zum Selbstbewußtsein zu erheben" (l. c. p. 7.)

Auch bei Bauer ist das Selbstbewußtsein die zum Selbstbewußtsein erhobne Substanz oder das Selbstbewußtsein als die Substanz, das Selbstbewußtsein ist aus einem Prädicate des Menschen in ein selbständiges Subjekt verwandelt. Es ist die metaphysisch-theologische Carrikatur des Menschen in seiner Trennung von der Natur. Das Wesen dieses Selbstbewußtseins ist daher nicht der Mensch, sondern die Idee, deren wirkliche Existenz es ist. Es ist die Menschge-

wordne Idee und darum auch unendlich. Alle menſchlichen Eigenſchaften verwandeln ſich daher myſteriöſer Weiſe in Eigenſchaften des imaginairen „unendlichen Selbſtbewußtſeins“. Herr Bauer ſagt daher ausdrücklich von dieſem „unendlichen Selbſtbewußtſein“, daß Alles in ihm ſeinen Urſprung und ſeine Erklärung, d. h. ſeinen Exiſtentialgrund finde. Hinrichs hilf!

Herr Bauer fährt fort: „Die Kraft des Subſtantialitätsverhältniſſes liegt in ſeinem Triebe, der uns zum Begriff, zur Idee und zum Selbſtbewußtſein führt.“

Hegel ſagt: „So iſt der Begriff die Wahrheit der Subſtanz.“ „Der Uebergang des Subſtantialitäts-Verhältniſſes geſchieht durch ſeine eigne immanente Nothwendigkeit und iſt weiter nichts, als daß der Begriff ihre Wahrheit iſt.“ „Die Idee iſt der adäquate Begriff.“ „Der Begriff . . . zur freien Exiſtenz gediehen . . . iſt nichts anders als das Ich oder das reine Selbſtbewußtſein.“ (Logik. Hegels Werke, 2. Aufl. 5. Band. p. 6, 9, 229 13.) Hinrichs hilf!

Hochkomiſch erſcheint es, wenn Herr Bauer in ſeiner Literaturzeitung noch ſagt: „Schon Strauß verfiel, weil er die Kritik des Hegel'ſchen Syſtems nicht zu vollenden vermochte, wenn er auch durch ſeine halbe Kritik die Nothwendigkeit ihrer Vollendung bewies ꝛc.“

Nicht die vollendete Kritik des Hegel'ſchen Syſtems, ſondern höchſtens die Vollendung des Hegel'ſchen Syſtems, wenigſtens in ihrer Anwendung auf die Theologie, glaubte Herr Bauer ſelbſt in ſeiner Kritik der Synoptiker zu geben.

Er bezeichnet ſeine Kritik (Vorrede der Synopt. p. XXI.) als „letzte That eines beſtimmten Syſtems", welches kein anderes Syſtem als das Hegel'ſche iſt.

Der Kampf zwiſchen Strauß und Bauer über die Subſtanz und das Selbſtbewußtſein iſt ein Kampf innerhalb der Hegel'ſchen Spekulationen. In Hegel ſind drei Elemente, die ſpinoziſtiſche Subſtanz, das Fichte'ſche Selbſtbewußtſein, die Hegel'ſche nothwendig-widerſpruchsvolle Einheit von beiden, der abſolute Geiſt. Das erſte Element iſt die metaphyſiſch traveſtirte Natur in der Trennung vom Menſchen, das zweite iſt der metaphyſiſch traveſtirte Geiſt in der Trennung von der Natur, das dritte iſt die metaphyſiſch traveſtirte Einheit von beiden, der wirkliche Menſch und die wirkliche Menſchengattung.

Strauß führte den „Hegel auf ſpinoziſtiſchem Standpunkt, Bauer den Hegel auf Fichte'ſchem Standpunkt innerhalb des theologiſchen Gebietes conſequent durch. Beide kritiſirten Hegel, in ſo fern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere verfälſcht wird, während ſie jedes derſelben zu ſeiner einſeitigen, alſo conſequenten Ausführung entwickelten. — Beide gehn daher in ihrer Kritik über Hegel hinaus, aber Beide bleiben auch innerhalb ſeiner Spekulation ſtehen und repräſentiren jeder nur eine Seite ſeines Syſtems. Erſt Feuerbach, der den Hegel auf Hegel'ſchem Standpunkt vollendete und kritiſirte, indem er den metaphyſiſchen abſoluten Geiſt in den „wirklichen Menſchen auf der Grundlage der Natur" auflöſte, vollendete die Kritik der Religion, indem er zugleich zur Kritik der Hegel'-

ſchen Spekulation und daher aller Metaphyſik die großen und meiſterhaften Grundzüge entwarf.

Bei Herrn Bauer iſt es zwar nicht mehr der heilige Geiſt, aber es iſt das unendliche Selbſtbewußtſein, welches dem Evangeliſten in die Feder diktirt.

„Wir dürfen kein Hehl mehr haben, daß die richtige Auffaſſung der evangeliſchen Geſchichte auch ihre philoſophiſchen Grundlagen habe, nämlich an der Philoſophie des Selbſtbewußtſeins.“ Bruno Bauer. (Krit. der Synopt. Vorred. p. XV.)

Dieſe bauer'ſche Philoſophie des Selbſtbewußtſeins, wie die Reſultate, welche Herr Bauer aus ſeiner Kritik der Theologie gewann, ſollen durch einige Auszüge aus dem: Entdeckten Chriſtenthum, ſeiner letzten Religionsphiloſophiſchen Schrift, charakteriſirt werden.

Am angeführten Ort heißt es über die franz. Materialiſten: „Wenn die Wahrheit des Materialismus, die Philoſophie des Selbſtbewußtſeins aufgefunden, und das Selbſtbewußtſein als das All, als die Löſung des Räthſels der ſpinoziſtiſchen Subſtanz und als die wahrhafte Causa sui erkannt iſt ... wozu iſt der Geiſt da? Wozu das Selbſtbewußtſein? Als ob nicht das Selbſtbewußtſein, indem es die Welt, den Unterſchied ſetzt, und in dem, was es hervorbringt, ſich ſelbſt hervorbringt, da es den Unterſchied des Hervorgebrachten von ihm ſelbſt wieder aufhebt, da es alſo nur in der Bewegung es ſelber iſt — als ob es nicht in dieſer Bewegung, die es ſelber iſt, ſeinen Zweck hätte und ſich ſelbſt erſt beſäße!“ (Entdeckt. Chriſt. p. 113.)

„Die franz. Materialiſten haben die Bewegungen des Selbſtbewußtſeins allerdings als die Bewegungen des allgemeinen Weſens, der Materie, gefaßt, aber noch nicht ſehen können, daß die Bewegung des Univerſums erſt als die Bewegung des Selbſtbewußtſeins wirklich für ſich geworden und zur Einheit mit ihr ſelbſt zuſammengegangen iſt.“ (l. c. p. 115.) Hinrichs hilf!

Der erſte Satz heißt zu deutſch: die Wahrheit des Materialismus iſt das Gegentheil des Materialismus, der abſolute, d. h. ausſchließliche, überſchwängliche Idealismus. Das Selbſtbewußtſein, der Geiſt iſt das All. Außer ihm iſt Nichts. „Das Selbſtbewußtſein“, „der Geiſt“ iſt der allmächtige Schöpfer der Welt, des Himmels und der Erde. Die Welt iſt eine Lebensäußerung des Selbſtbewußtſeins, das ſich entäußern und Knechtsgeſtalt annehmen muß, aber der Unterſchied der Welt von Selbſtbewußtſein iſt nur ein Scheinunterſchied. Das Selbſtbewußtſein unterſcheidet nichts Wirkliches von ſich. Die Welt iſt vielmehr nur eine metaphyſiſche Diſtinktion, ein Geſpinnſt ſeines ätheriſchen Gehirns und eine Einbildung deſſelben. Es hebt daher den Schein, als wenn etwas außer ihm exiſtire, den es für einen Augenblick conceſſionirt hat, wieder auf, und erkennt in ſeinem „Hervorgebrachten“ keinen realen, alſo keinen realiter ſich von ihm unterſcheidenden Gegenſtand an. Durch dieſe Bewegung aber bringt das Selbſtbewußtſein ſich erſt als abſolut hervor, denn der abſolute Idealiſt muß nothwendig, um abſoluter Idealiſt zu ſein, beſtändig den ſophiſtiſchen Prozeß durchmachen, erſt die Welt außer ihm in ein Scheinweſen, in einen bloßen Einfall ſeines Gehirns

zu verwandeln, und hinterher dieſe Phantaſiegeſtalt für das, was ſie iſt, für eine bloße Phantaſie zu erklären, um ſchließlich ſein alleiniges, ausſchließliches, auch nicht mehr von dem Schein einer Außenwelt genirtes Daſein proklamiren zu können.

Der zweite Satz heißt zu deutſch: Die franzöſiſchen Materialiſten haben allerdings die Bewegungen der Materie als geiſtvolle Bewegungen gefaßt, aber ſie haben noch nicht ſehen können, daß ſie keine materiellen, ſondern ideellen Bewegungen, Bewegungen des Selbſtbewußtſeins, alſo pure Gedankenbewegungen ſind. Sie haben noch nicht ſehn können, daß die wirkliche Bewegung des Univerſums erſt als die von der Materie, d. h. von der Wirklichkeit freie und befreite ideale Bewegung des Selbſtbewußtſeins wahrhaft und wirklich geworden iſt, d. h. daß eine von der idealen Hirnbewegung unterſchiedne materielle Bewegung nur zum Schein exiſtirt. Hinrichs hilf!

Dieſe ſpekulative Creations-Theorie findet man faſt wörtlich bei Hegel; und man kann ſie ſchon in ſeinem erſten Werke, in ſeiner Phänomenologie finden.

„Die Entäußerung des Selbſtbewußtſeins iſt es, welche die Dingheit ſetzt... In dieſer Entäußerung ſetzt es ſich als Gegenſtand, oder den Gegenſtand als ſich ſelbſt. Andrerſeits liegt hierin zugleich dies andre Moment, daß es dieſe Entäußerung und Gegenſtändlichkeit eben ſo ſehr aufgehoben und in ſich zurückgenommen hat.... Dieſes iſt die Bewegung des Bewußtſeins." (Heg. Phänomen. p. 575.)

„Das Selbſtbewußtſein hat einen Inhalt, den es von ſich unterſcheidet... Dieſer Inhalt iſt in ſeinem Unter-

ſchiede ſelbſt das Ich, denn er iſt die Bewegung des ſich ſelbſt Aufhebens. . . Dieſer Inhalt, beſtimmter angegeben, iſt nichts anderes, als die ſo eben ausgeſprochene Bewegung ſelbſt; denn er iſt der Geiſt, der ſich ſelbſt und zwar für ſich als Geiſt durchläuft." (l. c. p.583.)

In Bezug auf dieſe Creations-Theorie Hegels bemerkt Feuerbach:

„Die Materie iſt die Selbſtentäußerung des Geiſtes. Damit bekommt die Materie ſelbſt Geiſt und Verſtand — zugleich iſt ſie aber doch wieder als ein nichtiges, unwahres Weſen geſetzt, indem erſt das aus dieſer Entäußerung ſich herſtellende, d. h. die Materie, die Sinnlichkeit von ſich abſtreifende Weſen als das Weſen in ſeiner Vollendung, in ſeiner wahren Geſtalt und Form ausgeſprochen wird. Das natürliche, materiell Sinnliche iſt alſo auch hier das zu negirende, wie in der Theologie die durch die Erbſünde vergiftete Natur." (Philoſophie der Zukunft p. 35.)

Herr Bauer vertheidigt alſo den Materialismus gegen die unkritiſche Theologie, indem er ihm zugleich vorwirft, „noch nicht" kritiſche Thologie, Verſtandestheologie, Hegel'ſche Spekulation zu ſein. Hinrichs! Hinrichs!

Herr Bauer, der nun auf allen Gebieten ſeinen Gegenſatz gegen die Subſtanz, ſeine Philoſophie des Selbſtbewußtſeins oder des Geiſtes durchführt, muß daher auf allen Gebieten nur mit ſeinen eignen Hirngeſpinnſten zu thun haben. Die Kritik iſt in ſeiner Hand das Inſtrument, um Alles, was außerdem unendlichen Selbſtbewußtſein noch eine endliche materielle Exi-

ſtenz behauptet, in bloßen Schein und in reine Gedanken zu ſublimiren. Er bekämpft in der Subſtanz nicht die metaphyſiſche Illuſion, ſondern den weltlichen Kern — die Natur, die Natur ſowohl wie ſie außer dem Menſchen exiſtirt, als wie ſie ſeine eigne Natur iſt. Auf keinem Gebiete die Subſtanz vorausſetzen — er ſpricht noch in dieſer Sprache — heißt ihm alſo: kein vom Denken unterſchiedenes Sein, keine von der geiſtigen Spontaneität unterſchiedene Naturenergie, keine vom Verſtand unterſchiedene menſchliche Weſenskraft, kein von der Thätigkeit unterſchiedenes Leiden, keine von der eignen Wirkung unterſchiedene Einwirkung von Andern, kein vom Wiſſen unterſchiedenes Fühlen und Wollen, kein vom Kopf unterſchiedenes Herz, kein vom Subjekt unterſchiedenes Objekt, keine von der Theorie unterſchiedene Praxis, keinen vom Kritiker unterſchiedenen Menſchen, keine von der abſtrakten Allgemeinheit unterſchiedene wirkliche Gemeinſchaft, kein vom Ich unterſchiedenes Du anerkennen. Es iſt daher conſequent, wenn Herr Bauer dazu fortgeht, ſich ſelbſt mit dem unendlichen Selbſtbewußtſein, mit dem Geiſt zu identificiren, d. h. an die Stelle dieſer ſeiner Geſchöpfe ihren Schöpfer zu ſetzen. Es iſt eben ſo conſequent, die übrige Welt, welche eigenſinnig darauf beharrt, etwas von ſeinem Hervorgebrachten Unterſchiedenes zu ſein, als halsſtarrige Maſſe und Materie zu verwerfen. Und nun, ſo hofft er,

„Dauert es nicht lange
Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn."

Seine eigne Verstimmung, bisher

„Dem Etwas dieser plumpen Welt"

nicht beikommen zu können, construirt er sich ebenfalls consequent, als Selbstverstimmung dieser Welt, und die Empörung seiner Kritik über die Entwickelung der Menschheit, als massenhafte Empörung der Menschheit gegen seine Kritik, gegen den Geist, gegen Herrn Bruno Bauer und Consorten.

Herr Bauer war ein Theologe von Urbeginn an, aber kein gewöhnlicher, sondern ein kritischer Theologe, oder theologischer Kritiker. Schon als das äußerste Extrem der althegel'schen Orthodoxie, als spekulativer Zurechtmacher alles religiösen und theologischen Unsinns, erklärte er beständig die Kritik für sein Privateigenthum. Er bezeichnete damals die Straußische Kritik als menschliche Kritik, und machte ausdrücklich im Gegensatz zu derselben das Recht der göttlichen Kritik geltend. Das große Selbstgefühl, oder Selbstbewußtsein, welches der versteckte Kern dieser Göttlichkeit war, schälte er später aus der religiösen Vermummung heraus, verselbständigte es als ein eignes Wesen und erhob es unter der Firma: „das unendliche Selbstbewußtsein", zum Prinzipe der Kritik. In seiner eignen Bewegung vollzog er sodann die Bewegung, welche die „Philosophie des Selbstbewußtseins" als absoluten Lebensakt beschreibt. Er hob den „Unterschied des Hervorgebrachten," des unendlichen Selbstbewußtseins von dem Hervorbringenden, ihm selber, wieder auf, und erkannte, daß es in seiner Bewegung „nur er selber war," daß

alſo die Bewegung des Univerſums erſt in ſeiner idealen Selbſtbewegung wahrhaft und wirklich wird.

Die göttliche Kritik in ihrer Rückkehr in ſich iſt auf rationelle, bewußte, kritiſche Weiſe wiederhergeſtellt, das Anſichſein iſt zum An und Fürſichſein, und erſt im Schluß iſt der erfüllte, verwirklichte, offenbarte Anfang geworden. Die göttliche Kritik im Unterſchied von der menſchlichen hat ſich offenbart als die Kritik, als die reine Kritik, als die kritiſche Kritik. An die Stelle der Apologie des alten und neuen Teſtaments iſt die Apologie der alten und neuen Werke des Herrn Bauer getreten. Der theologiſche Gegenſatz von Gott und Menſch, von Geiſt und Fleiſch, von Unendlichkeit und Endlichkeit, iſt in den kritiſch-theologiſchen Gegenſatz des Geiſtes, der Kritik oder des Herrn Bauer, und der Materie der Maſſe oder der profanen Welt verwandelt. Der theologiſche Gegenſatz von Glauben und Vernunft hat ſich gelöſt in den kritiſch-theologiſchen Gegenſatz des geſunden Menſchenverſtandes, und des rein kritiſchen Denkens. Die „Zeitſchrift für ſpekulative Theologie“ hat ſich in die kritiſche Literaturzeitung verwandelt. Der religiöſe Welterlöſer endlich iſt verwirklicht in dem kritiſchen Welterlöſer, Herrn Bauer.

Das letzte Stadium Herrn Bauers iſt keine Anomalie in ſeiner Entwickelung, es iſt ihre Rückkehr in ſich aus ihrer Entäußerung. Es verſteht ſich, daß das Moment, worin die göttliche Kritik ſich entäußerte und aus ſich heraustrat, mit dem Moment zuſammenfällt, wo ſie theilweiſe ſich untreu wurde und Menſchliches ſchuf.

Die abſolute Kritik, in ihren Anfangspunkt zurückgekehrt, hat den ſpekulativen Kreislauf und damit ihren Lebenslauf beendigt. Ihre weitere Bewegung iſt reines — über alles maſſenhafte Intereſſe erhabnes Kreiſen in ſich ſelbſt und darum ohne alles weitere Intereſſe für die Maſſe.

VII. Kapitel.

Die Correſpondenz der kritiſchen Kritik.

1) Die kritiſche Maſſe.

Où peut-on être mieux
Qu'au sein de sa famille.

Die kritiſche Kritik in ihrem abſoluten Daſein als Herr Bruno hat die Menſchheit in Maſſe, die ganze Menſchheit, die nicht kritiſche Kritik iſt, für ihren Gegenſatz erklärt, für ihren weſentlichen Gegenſtand, weſentlich, weil die Maſſe ad majorem gloriam dei, der Kritik, des Geiſtes, vorhanden, Gegenſtand, weil ſie die bloße Materie der kritiſchen Kritik iſt. Die kritiſche Kritik hat ihr Verhältniß zur Maſſe als das welthiſtoriſche Verhältniß der Gegenwart proklamirt.

Man bildet indeſſen noch keinen welthiſtoriſchen Gegenſatz durch die Erklärung, ſich im Gegenſatz zu der ganzen Welt zu befinden. Man kann ſich einbilden, der Stein des allgemeinen Anſtoßes zu ſein, weil man aus Ungeſchick allgemein anſtößt. Zu einem welthiſtoriſchen Gegenſatz gehört nicht nur, daß ich die Welt für meinen Gegenſatz erkläre, ſondern daß anderſeits die Welt mich für

ihren wesentlichen Gegensatz erklärt, als solchen behandelt und anerkennt. Diese Anerkennung verschafft sich die kritische Kritik durch die Correspondenz, welche den Beruf hat, das kritische Erlöseramt, wie das allgemeine Aergerniß der Welt an dem kritischen Evangelium, vor der Welt zu bezeugen. Die kritische Kritik ist sich selbst Gegenstand, als Gegenstand der Welt. Die Correspondenz soll sie als solchen zeigen, als gegenwärtiges Weltinteresse.

Die kritische Kritik gilt sich als absolutes Subjekt. Das absolute Subjekt bedarf des Cultus. Zum wirklichen Cultus gehören dritte gläubige Individuen. Die heilige Familie zu Charlottenburg empfängt daher den gebührenden Cultus von ihren Correspondenten. Die Correspondenten sagen ihr, was sie ist, und was ihr Gegner, die Masse, nicht ist.

Indem auf diese Weise die Meinung der Kritik von sich selbst als Meinung der Welt dargestellt, indem ihr Begriff verwirklicht wird, verfällt sie allerdings der Inconsequenz. Innerhalb ihrer selbst zeigt sich eine Art von Massenbildung, nämlich die Bildung einer kritischen Masse, welche den einsylbigen Beruf hat, das unermüdliche Echo der kritischen Stichwörter zu sein. Der Consequenz wegen ist diese Inconsequenz verzeihlich. Die kritische Kritik, die nicht in der sündigen Welt zu Hause ist, muß in ihrem eignen Hause eine sündige Welt etabliren.

Der Correspondent der kritischen Kritik, das Glied der kritischen Masse, wandelt nicht auf Rosen. Sein Weg ist ein schwieriger, dornenvoller, ein kritischer Weg. Die kritische Kritik ist ein spiritualistischer Herr, reine Spontan-

eität, actus purus, intolerant gegen jede Einwirkung von außen. Der Correspondent darf also nur ein Scheinsubjekt sein, nur zum Schein sich selbständig zur kritischen Kritik verhalten, nur scheinbar ihr etwas Neues und Eignes mittheilen wollen. In Wahrheit ist er ihr eignes Machwerk, das nur für einen Augenblick vergegenständlichte und verselbständigte Vernehmen ihrer selbst.

Die Correspondenten verfehlen daher nicht, unaufhörlich zu versichern, daß die kritische Kritik selbst weiß, einsieht, kennt, begreift, erfährt, was ihr in demselben Augenblick zum Schein mitgetheilt wird. So braucht z. B. Zerrleder die Wendungen: „Begreifen Sie es? Sie wissen. Sie wissen zum 2ten und 3ten Mal. Sie werden nun genug gehört haben, um selbst einsehen zu können.“

So der Breslauer Correspondent Fleischhauer: „Daß aber ꝛc., wird Ihnen so wenig wie mir ein Räthsel sein.“ Oder der Züricher Correspondent Hirzel: „Sie werden wohl selbst erfahren.“ Der kritische Correspondent respektirt so sorgsam das absolute Begreifen der kritischen Kritik, daß er ihr selbst da ein Begreifen zumuthet, wo absolut nichts zu begreifen ist; z. B. Fleischhauer: „Sie werden mich vollständig (!) begreifen, (!) wenn ich Ihnen sage, daß man kaum ausgehen kann, ohne jungen katholischen Geistlichen in ihren langen schwarzen Kutten und Mänteln zu begegnen.“

Ja, in ihrer Angst hört der Correspondent die kritischen Kritik sagen, antworten, ausrufen, auslachen!

So z. B. Zerrleder: „Aber — sagen Sie; nun gut, so hören Sie.“ So Fleischhauer: „Doch, ich höre schon was Sie sagen; — ich meinte damit auch nur.“

So Hirzel: „Edelmann, werden Sie ausrufen!“ So ein Tübinger Correspondent: „Lachen Sie mich nicht aus!“

Die Correspondenten gebrauchen daher auch die Wendung, daß sie der krit. Kritik Thatsachen mittheilen, und ihr die geistige Interpretation zumuthen, ihr Prämissen liefern und ihr die Conclusion überlassen, oder sich gar entschuldigen, ihr längst Bekanntes wieder zu käuen.

So Zerrleder: „Es ist Ihrem Correspondenten nur möglich, ein Bild, eine Schilderung der Thatsachen zu geben. Der Geist, der diese Dinge belebt, wird ja Ihnen gerade nicht unbekannt sein.“ Oder auch: „Nun werden Sie sich schon selber den Schluß ziehen.“

So Hirzel: „Daß jede Schöpfung aus dem Extrem ihres Gegensatzes hervorgegangen, mit diesem spekulativen Satze werde ich Sie nicht noch erst unterhalten dürfen.“

Oder auch die Erfahrungen des Correspondenten sind blos die Erfüllung und Bestätigung kritischer Prophezeihungen.

So Fleischhauer. „Ihre Vorhersagung ist eingetroffen.“ So Zerrleder: „Die Tendenzen, welche ich Ihnen als in der Schweiz immer weiter um sich greifend geschildert habe, weit entfernt unheilsvoll zu sein, sind nur glückliche — nur eine Bestätigung Ihres schon oft ausgesprochenen Gedankens ꝛc.

Die kritische Kritik fühlt sich zuweilen gedrungen, die Herablassung auszusprechen, die in ihrem Correspondiren liege, und sie motivirt diese Herablassung dadurch, daß der Correspondent irgend ein Pensum glücklich absolvirt habe. So schreibt Herr Bruno dem Tübinger Correspondenten:

„Es ist wirklich eine Inconsequenz von mir, daß ich auf deinen Brief antworte. — — Auf der andern Seite hast du wieder . . . so Treffendes bemerkt, daß ich dir . . . die erbetene Aufklärung nicht versagen kann."

Die kritische Kritik läßt sich aus der Provinz schreiben, worunter nicht die Provinz im politischen Sinne, die bekanntlich in Deutschland nirgendwo existirt, zu verstehen ist, sondern die kritische Provinz, deren Hauptstadt Berlin ist, Berlin, der Sitz der kritischen Patriarchen und der heiligen kritischen Familie, während in den Provinzen die kritische Masse haust. Die kritischen Provinzialen wagen nur unter Bücklingen und Entschuldigungen die Aufmerksamkeit der höchsten kritischen Stelle in Anspruch zu nehmen.

So schreibt ein Anonymus an Herrn Edgar, der als Mitglied der heiligen Familie ebenfalls ein vornehmer Herr ist:

„Geehrter Herr! Darin, daß die Jugend sich gern bei gemeinschaftlichen Bestrebungen zusammen schließt, (unsere beiderseitige Altersverschiedenheit beruht nur auf zwei Jahren) wollen Sie die Entschuldigung für diese Zeilen finden." Dieser Altersgenosse des Herrn Edgar bezeichnet sich nebenbei als das Wesen der neuesten Philosophie. Ist es nicht in der Ordnung, daß die Kritik mit dem Wesen der Philosophie in Correspondenz steht? Wenn der Altersgenosse des Herrn Edgar versichert, daß er seine Zähne schon verloren habe, so ist das nur eine Anspielung auf sein allegorisches Wesen. Dies „Wesen der neuesten Philosophie" hat von Feuerbach das Moment der Bildung in die objektive Anschauung setzen gelernt. Es giebt sogleich eine Probe von seiner Bildung und Anschau-

ung, indem es Herrn Edgar zugleich versichert, es habe eine „Totalitätsanschauung von seiner Novelle" — es leben feste Grundsätze! — gewonnen und zugleich offen gesteht, Herrn Edgars Absicht sei ihm durchaus nicht recht klar geworden, ja schließlich die Versicherung der gewonnenen Totalitätsanschauung durch die Frage paralysirt: „Oder habe ich Sie total mißverstanden?" Nach dieser Probe wird man es in der Ordnung finden, wenn das Wesen der neuesten Philosophie in Bezug auf die Masse sich dahin äußert: „Wir müssen uns wenigstens einmal herablassen, den Zauberknoten untersuchen und lösen, der dem gemeinen Menschenverstand den Eingang in die unbeschränkte Denkfluth nicht gestattet."

Will man sich eine vollständige Anschauung von der kritischen Masse erwerben, so lese man Herrn Hirzels aus Zürich Correspondenz. (Heft V.) Dieser Unglückliche memorirt mit wahrhaft rührender Gelehrigkeit und lobenswerthem Gedächtniß die kritischen Stichworte. Herrn Brunos Lieblingsphrasen von den Schlachten, die er geliefert, von den Feldzügen, die er entworfen und geleitet habe, fehlen nicht. Namentlich aber erfüllt Herr Hirzel seinen Beruf als Glied der kritischen Masse, wenn er über die profane Masse und ihr Verhältniß zur kritischen Kritik eifert.

Er spricht von der Masse, die an der Geschichte Theil zu haben meine, „von der reinen Masse", von der „reinen Kritik", von der „Reinheit dieses Gegensatzes" — „ein Gegensatz, so rein — wie ihn die Geschichte nie so rein gegeben habe", — von dem „malcontenten Wesen", von der „vollendeten Leerheit, Verstimmung, Muthlosigkeit, Herzlosigkeit, Zaghaftigkeit, Wuth, Erbitterung der Masse

gegen die Kritik, von der Masse, die nur dazu da sei, um die Kritik durch ihren Widerstand schärfer und wachsamer zu machen". Er spricht von der „Schöpfung aus dem Extrem des Gegensatzes", von der Erhabenheit der Kritik über Haß und dergleichen profane Affekte. Auf diesen Reichthum an kritischen Stichworten beschränkt sich die ganze Lieferung des Herrn Hirzel an die „Literaturzeitung". Wie er der Masse ihre Zufriedenheit mit der bloßen „Gesinnung", dem „guten Willen", „der Phrase", dem „Glauben" ꝛc. vorwirft, so begnügt er sich selbst als ein Glied der kritischen Masse mit Phrasen, mit Aeußerungen seiner „kritischen Gesinnung", seines „kritischen Glaubens", seines „kritischen guten Wollens", und überläßt Herrn Bruno & Comp. das „Handeln, Arbeiten, Kämpfen" und die „Werke".

Trotz der fürchterlichen Schilderung, welche die Mitglieder der „kritischen Masse" von der welthistorischen Spannung der profanen Welt gegen die „kritische Kritik", entwerfen, ist wenigstens für den Ungläubigen noch nicht einmal der Thatbestand constatirt, der Thatbestand dieser welthistorischen Spannung. Die dienstfertige und unkritische Wiederholung der kritischen „Einbildungen" und „Prätensionen" im Munde der Correspondenten beweist nur, daß die fixen Ideen des Herrn auch die fixen Ideen des Dieners sind. Einer der kritischen Correspondenten versucht zwar, aus Thatsachen zu beweisen. „Ihr seht", schreibt er der heiligen Familie, „daß die Literaturzeitung ihren Zweck erfüllt, d. h. daß sie keinen Anklang findet. Anklang könnte sie nur finden, wenn sie mit der Gedankenlosigkeit mitklingelte, wenn ihr mit dem Schellenspiel von Redensarten einer ganzen Janitschaarenmusik gangbarer Kategorien

ſtolz voran ſchrittet.“ Ein Schellenſpiel von Redensarten einer ganzen Janitſchaarenmuſik gangbarer Kategorien! Man ſieht, der kritiſche Correſpondent beſtrebt ſich in nicht „gangbaren“ Redensarten einherzutraben. Seine Auslegung der Thatſache, daß die Literaturzeitung keinen Anklang findet, muß indeß als rein apologetiſch zurückgewieſen werden. Man könnte dieſe Thatſache vielmehr umgekehrt dahin auslegen, daß die kritiſche Kritik ſich im Einklang mit der großen Maſſe, nämlich der großen Maſſe der Scribenten befindet, die keinen Anklang findet.

Es genügt alſo nicht, daß die kritiſchen Correſpondenten die kritiſchen Redensarten zugleich als „Gebet“ an die heilige Familie und zugleich als „Verfluchungsformel“ gegen die Maſſe richten. Es bedarf unkritiſcher, maſſenhafter Correſpondenten, es bedarf wirklicher Abgeordneter der Maſſe an die kritiſche Kritik, um die wirkliche Spannung der Maſſe mit der Kritik zu beweiſen.

Die kritiſche Kritik räumt daher auch der unkritiſchen Maſſe eine Stelle ein. Sie läßt unbefangene Repräſentanten derſelben mit ſich correſpondiren, den Gegenſatz zu ſich als wichtig, als abſolut anerkennen und den Angſtſchrei nach Erlöſung aus dem Gegenſatz erſchallen.

2) Die „unkritiſche Maſſe“ und die „kritiſche Kritik“.

a) Die „verſtockte Maſſe“ und die „unbefriedigte Maſſe“.

Die Herzenshärte, die Verſtocktheit und blinde Ungläubigkeit „der Maſſe“ hat einen ziemlich entſchiedenen Repräſentanten. Dieſer Repräſentant ſpricht von der nur „begelphiloſophiſchen Ausbildung der Berliner Couleur.“ Der

„wahre Fortschritt", sagt er „den wir machen können, liegt nur allein in der Erkenntniß der Wirklichkeit. Von Ihnen aber erfahren wir nun, daß unser Erkennen nicht von der Wirklichkeit, sondern von etwas Unwirklichem war." Er bezeichnet die „Naturwissenschaft" als die Grundlage der Philosophie. „Ein guter Naturforscher verhält sich zum Philosophen, wie dieser zum Theologen". Er bemerkt ferner von der „Berliner Couleur": „Ich glaube nicht zuviel gesagt zu haben, wenn ich den Zustand dieser Leute daraus zu erklären suche, daß sie zwar den Prozeß des geistigen Mauserns durchgemacht haben, aber den Mauserstoff noch nicht losgeworden sind, um die Elemente der Neubildung und Verjüngung in sich aufnehmen zu können." „Diese (die naturwissenschaftlichen und industriellen) Kenntnisse müssen wir uns noch aneignen." „Die Welt und Menschenkenntniß, die uns vor allem nöthig ist, kann auch nicht allein durch die Schärfe des Denkens gewonnen werden, sondern alle Sinne müssen mitwirken, und alle Anlagen des Menschen als nöthiges und unentbehrliches Werkzeug dazu verwandt werden, sonst muß die Anschauung und das Erkennen stets mangelhaft bleiben — — — und den moralischen Tod herbeiführen".

Dieser Correspondent vergoldet indeß die Pille, die er der kritischen Kritik reicht. Er „läßt Bauer's Worte die richtige Anwendung finden", hat „Bauers Gedanken verfolgt", er läßt „Bauer richtig gesagt haben", er polemisirt endlich scheinbar nicht gegen die Kritik selbst, sondern gegen eine von ihr unterschiedene „Berliner Couleur."

Die kritische Kritik, welche sich getroffen fühlt und überdem in allen Glaubensangelegenheiten empfindlich

wie eine alte Jungfer iſt, läßt ſich durch dieſe Diſtinktionen und halbe Huldigungen nicht täuſchen. „Sie haben ſich getäuſcht“, antwortet ſie, „wenn Sie in der Partei, die Sie im Eingang ihres Briefes ſchildern, Ihren Gegner zu ſehen meinten; geſtehen Sie es ſich vielmehr“ — und nun folgt die niederſchmetternde Bannformel — „Sie ſind ein Gegner der Kritik ſelbſt!“ Der Unglückliche! Der Maſſenhafte! Ein Gegner der Kritik ſelbſt! Was aber den Inhalt jener maſſenhaften Polemik betrifft, ſo erklärt die kritiſche Kritik den Reſpekt für ihr kritiſches Verhältniß zur Naturforſchung und zur Induſtrie. „Allen Reſpekt vor der Naturforſchung! Allen Reſpekt vor James Watt und“ — wahrhaft erhabene Wendung! — „gar keinen Reſpekt vor den Millionen, die er ſeinen Vettern und Baſen verſchafft hat.“ Allen Reſpekt vor dem Reſpekt der kritiſchen Kritik! In demſelben Briefe, worin die kritiſche Kritik der eben erwähnten Berliner Couleur vorwirft, daß ſie über gediegene und tüchtige Arbeiten mit leichter Mühe hinaus ſind, ohne ſie zu ſtudiren, daß ſie mit einem Werke fertig ſind, indem ſie darüber die Bemerkung machen, es ſei epochemachend ꝛc., in demſelben Briefe wird ſie ſelbſt durch eine einfache Reſpektserklärung mit der geſammten Naturforſchung und Induſtrie fertig. Die Clauſel, welche die kritiſche Kritik ihrer Reſpektserklärung vor der Naturforſchung anhängt, erinnert an des ſeeligen Ritters Krug erſte Donnerkeile gegen die Naturphiloſophie.

„Die Natur iſt nicht die einzige Wirklichkeit, weil wir ſie in ihren einzelnen Produkten eſſen und trinken“. Die kritiſche Kritik weiß von den einzelnen

Produkten der Natur so viel, „daß wir sie essen und trinken“. Allen Respekt vor der Naturwissenschaft der kritischen Kritik!

Consequenter Weise stellt sie der unbequem zudringlichen Zumuthung, „Natur“ und „Industrie“ zu studiren, folgende unstreitig geistreiche, rhetorische Ausrufung gegenüber: „Oder (!) meinen Sie, mit der Erkenntniß der geschichtlichen Wirklichkeit sei es schon zu Ende? Oder (!) wissen Sie eine einzige Periode der Geschichte, die in der That schon erkannt ist?“

Oder glaubt die kritische Kritik in der Erkenntniß der geschichtlichen Wirklichkeit auch nur zum Anfang gekommen zu sein, so lange sie das theoretische und praktische Verhalten des Menschen zur Natur, die Naturwissenschaft und die Industrie, aus der geschichtlichen Bewegung ausschließt? Oder meint sie irgend eine Periode in der That schon erkannt zu haben, ohne z. B. die Industrie dieser Periode, die unmittelbare Produktionsweise des Lebens selbst, erkannt zu haben? Allerdings die spiritualistische, die theologische kritische Kritik kennt nur — kennt wenigstens in ihrer Einbildung — die politischen, literarischen und theologischen Haupt- und Staatsaktionen der Geschichte. Wie sie das Denken von den Sinnen, die Seele vom Leibe, sich selbst von der Welt trennt, so trennt sie die Geschichte von der Naturwissenschaft und Industrie, so sieht sie nicht in der grob-materiellen Produktion auf der Erde, sondern in der dunstigen Wolkenbildung am Himmel die Geburtsstätte der Geschichte.

Der Repräsentant der „verstockten“ und „herzensharten“ Masse mit seinen treffenden Rügen und Zurufen, wird als

maſſenhafter Materialiſt abgefertigt. Nicht beſſer geht es einem andern, minder böswilligen, minder maſſenhaften Correſpondenten, der zwar Erwartungen in die kritiſche Kritik ſezt, ohne ſie aber befriedigt zu finden. Der Repräſentant der „unbefriedigten“ Maſſe ſchreibt: „Doch muß ich geſtehen, daß das erſte Heft Ihrer Zeitung noch gar nicht befriedigt hat. Wir hätten doch etwas Anderes erwartet.“

Der kritiſche Patriarch antwortet in eigner Perſon: „Daß es die Erwartungen nicht befriedigen würde, wußte ich im voraus, weil ich dieſe Erwartungen mir ziemlich leicht vorſtellen konnte. Man iſt ſo ermattet, daß man Alles auf einmal haben will. Alles? Nein! Wo möglich Alles und Nichts zugleich. Ein Alles das keine Mühe macht, ein Alles das man aufnehmen kann, ohne eine Entwickelung durchzumachen — ein Alles, das in einem Worte da iſt.“

In ſeiner Verſtimmung über die ungebührlichen Anforderungen der „Maſſe“, die von der aus Grundſaz und Naturanlage „Nichts gebenden“ Kritik Etwas, ja Alles verlangt, erzählt der kritiſche Patriarch in der Weiſe alter Herren eine Anekdote. Neulich habe ein Berliner Bekannter über die Weitſchweifigkeit und breite Umſtändlichkeit ſeiner Schriften — bekanntlich ſchlägt Herr Bruno aus dem Minimum eines noch ſo kleinen angeblichen Gedankens ein vielbogiges Werk — ſich bitter beklagt. Er vertröſtete ihn mit dem Verſprechen, ihn zur leichteren Aneignung die für den Abdruck des Buchs nöthige Druckerſchwärze, in eine kleine Kugel geformt, zu ſchicken. Der Patriarch erklärt ſich die Breite ſeiner „Werke“ aus der ſchlechten Vertheilung der Druckerſchwärze, wie er das Nichts ſeiner Li-

teraturzeitung aus der Leere der „profanen Masse“ erklärt, die, um sich zu füllen, Alles und Nichts auf einmal verschlucken möchte.

So wenig man die Wichtigkeit der bisherigen Mittheilungen verkennt, so wenig kann man einen welthistorischen Gegensatz darin erblicken, daß ein massenhafter Bekannter der kritischen Kritik sie für hohl, sie ihn dagegen für unkritisch erklärt, daß ein zweiter Bekannter seine Erwartungen in der Literaturzeitung nicht befriedigt, und daß ein dritter Bekannter und Hausfreund ihre Werke zu breit findet. Indessen der Bekannte No. 2, der Erwartungen hegt, und der Hausfreund No. 3, der die Geheimnisse der kritischen Kritik wenigstens kennen zu lernen wünscht, bilden den Uebergang zu einem inhaltsvolleren und gespannteren Verhältniß der Kritik und der „unkritischen Masse“. So grausam die Kritik gegen die Masse von „verstocktem Herzen“ und „gemeinem Menschenverstand“ ist, so herablassend werden wir sie gegen die nach Erlösung aus dem Gegensatz wimmernde Masse finden. Die Masse, welche sich zerschlagenen Herzens, bußfertigen Sinnes und demüthigen Geistes der Kritik nähert, wird manch gewiegtes, prophetisches, biederbes Wort zum Lohn ihres wackern Strebens empfangen.

b) Die „weichherzige“ und erlösungsbedürftige“ Masse.

Der Repräsentant der sentimentalen, herzlichen, erlösungsbedürftigen Masse fleht und wedelt um ein wohlmeinendes Wort der kritischen Kritik mit Herzensergießungen, Bücklingen und Augenverdrehungen, wie folgende:

„Warum ich Ihnen dies ſchreibe, warum ich mich gegen Sie verantworte? Weil ich Sie achte und deshalb Ihre Achtung wünſche: weil ich Ihnen in Bezug auf meine Entwicklung den größten Dank ſchuldig bin, und Sie deshalb liebe. Mein Herz treibt mich gegen Sie, der mich ... getadelt, mich zu verantworten ... Ich bin weit entfernt, mich Ihnen hiermit aufdringen zu wollen, und nach mir urtheilend habe ich mir gedacht, daß Ihnen ſelbſt wohl ein Beweis der Theilnahme von Seiten eines Ihnen ſonſt noch wenig bekannten Mannes erfreulich ſein könnte. Ich mache keineswegs die Prätenſion, daß Sie dieſen Brief beantworten ſollen: ich will weder Ihnen die Zeit rauben, die Sie beſſer gebrauchen können, noch Ihnen eine Laſt aufladen, noch auch mich der Kränkung ausſetzen, etwas, worauf ich hoffte, unerfüllt zu ſehn. Mögen Sie mir das Schreiben für Sentimentalität, Zudringlichkeit oder Eitelkeit (!) auslegen, oder wofür Sie wollen, mögen Sie antworten oder nicht, ich kann dem Triebe nicht widerſtehen, es abgeben zu laſſen, und wünſche nur, daß Sie den freundlichen Sinn darin erkennen mögen, der es eingegeben hat.“!!

Wie Gott ſich von jeher der Kleinmüthigen erbarmte, ſo ſieht auch dieſer maſſenhafte, aber demuthsvolle und nach der kritiſchen Erbarmung jammernde Correſpondent ſeine Wünſche erfüllt. Die kritiſche Kritik antwortet ihm wohlmeinend. Noch mehr! Sie gibt ihm die tiefſten Aufſchlüſſe über die Gegenſtände ſeiner Wißbegierde.

Vor zwei Jahren, belehrt die kritiſche Kritik, war es zeitgemäß, an die Aufklärung der Franzoſen des achtzehnten Jahrhunderts zu erinnern, um in der Schlacht, die damals

geschlagen wurde, an einer Stelle auch diese leichten Truppen agiren zu lassen. Jetzt ist es was ganz anderes. Wahrheiten ändern sich jetzt sehr schnell. Was damals an der Stelle war, ist jetzt ein Versehen. Natürlich war es auch damals nur „ein Versehen“, aber ein Versehen „an der Stelle“, wenn die absolute Kritik Allerhöchst selbst, Anecdota II. p. 89., diese leichten Truppen „unsere Heilige“, unsre „Propheten“, „Patriarchen“ ꝛc. nannte. Wer wird leichte Truppen eine Truppe von „Patriarchen“ nennen? Es war ein Versehen, „an der Stelle“, wenn sie enthusiastisch von der Selbstverläugnung, sittlichen Energie und Begeisterung sprach, womit diese leichten Truppen „zeitlebens für die Wahrheit gedacht, gearbeitet — und studirt hätten.“ Es war ein „Versehen“, wenn sie im „Entdeckten Christenthum, Vorrede“, erklärte, diese „leichten“ Truppen hätten „unüberwindlich geschienen, und jeder Kundige hätte ihnen im Voraus das Zeugniß ausgestellt, sie würden die Welt aus den Fugen reißen“, und es habe „unzweifelhaft geschienen, daß es ihnen auch gelingen würde, der Welt eine neue Gestalt zu geben.“ Diesen leichten Truppen?

Weiter donnert die kritische Kritik dem wißbegierigen Repräsentanten der „herzlichen Masse“:

„Wenn auch die Franzosen sich ein neues geschichtliches Verdienst durch ihre Versuche, eine sociale Theorie aufzustellen, erworben haben, so sind sie jetzt doch erschöpft, ihre neue Theorie war noch nicht rein, ihre socialen Phantasien, ihre friedliche Demokratie sind durchaus noch nicht von den Voraussetzungen des alten Zustandes frei.“

Die Kritik ſpricht hier — wenn ſie anders von irgend etwas ſpricht — vom Fourrierismus und zwar ſpeciell vom Fourrierismus der Democratie pacifique. Dieſer aber iſt weit davon entfernt, die „ſociale Theorie“ der Franzoſen zu ſein. Die Franzoſen haben ſociale Theorien, aber nicht eine ſociale Theorie, der verwäſſerte Fourrierismus nun gar, wie ihn die Democratie pacifique predigt, iſt nichts als die ſociale Lehre eines Theils der philanthropiſchen Bourgeoiſie, das Volk iſt communiſtiſch, und zwar in eine Menge verſchiedener Fractionen geſpalten; die wahre Bewegung und Verarbeitung dieſer verſchiedenen ſocialen Schattierungen hat ſich nicht nur nicht erſchöpft, ſondern hängt erſt recht an. Sie wird aber nicht in der reinen d. h. abſtrakten Theorie, wie es die kritiſche Kritik haben möchte, ſondern in einer ganz praktiſchen Praxis endigen, die ſich um die kategoriſchen Kategorien der Kritik in keiner Weiſe bekümmern wird.

„Keine Nation“, plaudert die Kritik weiter, „hat bis jetzt etwas vor der andern voraus.“ . . . „Wenn eine dahin kommen kann, über die andere ein geiſtiges Uebergewicht zu bekommen, ſo wird es die ſein, die im Stande iſt, ſich und die andern zu kritiſiren, und die Urſachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen.“

Jede Nation hat bis jetzt etwas vor der andern voraus. Wenn aber die kritiſche Prophezeiung richtig iſt, ſo wird keine Nation einen Vorzug vor der andern haben, denn alle civiliſirten Völker Europas — Engländer, Deutſche, Franzoſen — „kritiſiren“ jetzt „ſich und die andern“ und „ſind im Stande, die Urſachen des allgemeinen Verfalls zu erkennen.“ Endlich iſt es eine phraſenhafte Tauto-

logie zu sagen, daß das „Kritisiren", „Erkennen", daß geistige Thätigkeiten ein geistiges Uebergewicht geben, und die Kritik, die sich mit unendlichem Selbstbewußtsein über die Nationen stellt und harrt, bis diese zu ihren Füßen kniend um Erleuchtung flehen, zeigt durch diesen karrikirten, christlich-germanischen Idealismus erst recht, daß sie noch bis über die Ohren im Drecke der deutschen Nationalität steckt.

Die Kritik der Franzosen und Engländer ist nicht so eine abstrakte, jenseitige Persönlichkeit, die außer der Menschheit steht, sie ist die wirkliche menschliche Thätigkeit von Individuen, die werkthätige Glieder der Gesellschaft sind, die als Menschen leiden, fühlen, denken und handeln. Darum ist ihre Kritik zugleich praktisch, ihr Communismus ein Socialismus, in dem sie praktische, handgreifliche Maßregeln geben, in dem sie nicht nur denken, sondern noch mehr handeln, ist die lebendige, wirkliche Kritik der bestehenden Gesellschaft, die Erkenntniß der Ursachen „des Verfalls". —

Nach den Aufklärungen der kritischen Kritik an das wißbegierige Glied der Masse, kann sie mit Recht von ihrer Literaturzeitung sagen:

„Hier wird die reine, darstellende, die Sache angreifende, Nichts hinzusetzende Kritik geübt." — Hier wird Nichts Selbstständiges gegeben, hier wird überhaupt Nichts gegeben, als die Nichtsgebende Kritik, das heißt, die Kritik, die sich bis zur äußersten Unkritik vollendet. Die Kritik läßt angestrichene Stellen drucken und erreicht ihre Blüthe in Excerpten. Wolfgang Menzel

und Bruno Bauer reichen ſich die Bruderhand und die kritiſche Kritik ſteht da, wo die Identitätsphiloſophie in den erſten Jahren dieſes Jahrhunderts ſtand, als Schelling gegen die maſſenhafte Zumuthung proteſtirte, daß er Etwas geben wolle, irgend Etwas als die reine, die ganz philoſophiſche Philoſophie.

c) Der Gnadendurchbruch der Maſſe.

Der weichherzige Correſpondent, deſſen Belehrung wir ſo eben beiwohnten, ſtand in einem gemüthlichen Verhältniſſe zu der Kritik. Die Spannung der Maſſe mit der Kritik iſt an ihm nur auf eine idylliſche Weiſe angedeutet. Beide Seiten des welthiſtoriſchen Gegenſatzes verhielten ſich wohlmeinend und höflich, darum erotiſch zu einander.

Die kritiſche Kritik, in ihrer ſanitätswidrigen, geiſterſchütternden Wirkung auf die Maſſe, erſcheint erſt an einem Correſpondenten, der mit dem einen Fuß ſchon in der Kritik, mit dem andern noch in der profanen Welt ſteht. Er repräſentirt die „Maſſe" in ihren innern Kämpfen mit der Kritik.

In manchen Momenten ſcheint es ihm, „daß Herr Bruno und ſeine Freunde die Menſchheit nicht verſtehe", die eigentlich Verblendeten ſind. Er corrigirt ſich ſogleich: „Ja es ſteht mir ganz ſonnenklar vor Augen, daß Sie Recht haben und daß Ihre Gedanken wahr ſind, aber entſchuldigen Sie, das Volk hat auch nicht Unrecht . . . Ach ja! das Volk hat Recht . . . Daß Sie Recht haben, kann ich nicht läugnen . . . Ich weiß wirklich nicht, wo das Alles hinaus ſoll: Sie werden ſagen . . . nun, ſo bleib' doch zu

Hauſe . . . Ach, ich kann nicht mehr, . . . Ach . . . man müßte ſonſt am Ende verrückt werden . . . Sie werden wohlwollend aufnehmen. . . Glauben Sie mir, von der gewonnenen Erkenntniß wird es einem manchmal ſo dumm, als ginge einem ein Mühlrad im Kopf' herum." Auch ein anderer Correſpondent ſchreibt, daß er „mitunter die Faſſung verliere." Man ſieht, in jenem maſſenhaften Correſpondenten arbeitet die kritiſche Gnade am Durchbruch. Der arme Wurm! Die ſündhafte Maſſe zieht ihn von der einen Seite, die kritiſche Kritik von der andern. Es iſt nicht die gewonnene Erkenntniß welche den Katechumenen der kritiſchen Kritik in dieſen Zuſtand von Hebetismus wirft, es iſt die Glaubens- und Gewiſſensfrage, kritiſcher Chriſtus oder Volk, Gott oder Welt, Bruno Bauer und ſeine Freunde oder profane Maſſe! Wie aber dem Durchbruch der göttlichen Gnade die äußerſte Zerriſſenheit des Sünders vorhergeht, ſo iſt eine niederſchlagende Verdummung der Vorläufer der kritiſchen Gnade. Kommt dieſe endlich zum Durchbruch, ſo verliert der Auserwählte zwar nicht die Dummheit, wohl aber das Bewußtſein der Dummheit.

3) Die unkritiſch-kritiſche Maſſe, oder die Kritik und die „Berliner Couleur."

Es iſt der kritiſchen Kritik nicht gelungen, ſich als den weſentlichen Gegenſatz und darum zugleich als den weſentlichen Gegenſtand der Menſchheit in Maſſe darzuſtellen. Abgeſehen von den Repräſentanten der verſtockten Maſſe, welche der kritiſchen Kritik ihre Gegenſtandsloſigkeit vorhält und ihr auf die galanteſte Weiſe

zu verſtehen gibt, daß ſie den gütigen „Mauſernprozeß“ noch nicht durchgemacht habe, vor allem aber ſich erſt ſolide Kenntniſſe erwerben müſſe, — iſt der weichherzige Correſpondent einmal kein Gegenſatz, dann aber iſt ſein eigentlicher Annäherungsgrund an die kritiſche Kritik ein rein perſönlicher. Er will, wie man in ſeinem Briefe eines weiteren nachleſen mag, eigentlich nur ſeine Pietät für Herrn Arnold Ruge mit ſeiner Pietät für Herrn Bruno Bauer vermitteln. Dieſer Vermittelungsverſuch macht ſeinem guten Herzen Ehre. Er bildet aber keinenfalls ein maſſenhaftes Intereſſe. Der zuletzt auftretende Correſpondent endlich war nicht mehr wirkliches Glied der Maſſe, er war ein Katechumene der kritiſchen Kritik.

Ueberhaupt iſt die Maſſe ein unbeſtimmter Gegenſtand, der daher weder eine beſtimmte Action ausüben, noch auch in ein beſtimmtes Verhältniß treten kann. Die Maſſe, wie ſie der Gegenſtand der kritiſchen Kritik iſt, hat nichts gemein mit den wirklichen Maſſen, die wieder ſehr maſſenhafte Gegenſätze unter ſich bilden. Ihre Maſſe iſt von ihr ſelbſt „gemacht“, wie wenn ein Naturforſcher ſtatt von beſtimmten Klaſſen zu reden, die Klaſſe ſich gegenüberſtellte.

Außer dieſer abſtrakten Maſſe, ihrem eignen Hirngeſpinnſt, bedarf die kritiſche Kritik daher noch einer beſtimmten, empiriſch aufweisbaren, nicht blos vorgeſchützten Maſſe, um einen wirklich maſſenhaften Gegenſatz zu beſitzen. Dieſe Maſſe muß in der kritiſchen Kritik zugleich ihr Weſen und zugleich die Vernichtung ihres Weſens erblicken. Sie muß kritiſche Kritik, Nicht-Maſſe ſein wollen, ohne es ſein zu können. Dieſe kritiſch-unkritiſche Maſſe iſt die obenerwähnte „Berliner Couleur“.

Auf eine Berliner Couleur reducirt ſich die mit der kritiſchen Kritik ernſtlich beſchäftigte Maſſe der Menſchheit.

Die „Berliner Couleur", der „weſentliche Gegenſtand" der kritiſchen Kritik, mit dem ſie immer in Gedanken beſchäftigt iſt, und den ſie immer in Gedanken mit ſich beſchäftigt ſieht, beſteht, ſo viel wir wiſſen, aus wenigen ci-devant Junghegelianern, denen die kritiſche Kritik, wie ſie behauptet, theils den horror vacui, theils das Gefühl der Nichtigkeit einflößt. Wir unterſuchen nicht den Thatbeſtand, wir verlaſſen uns auf die Aeußerungen der Kritik.

Die Correſpondenz iſt nun hauptſächlich dazu beſtimmt, dem Publikum dieſes welthiſtoriſche Verhältniß der Kritik zu der „Berliner Couleur" weitläufig auseinander zu ſetzen, ſeine tiefe Bedeutung zu enthüllen, die nothwendige Grauſamkeit der Kritik gegen dieſe „Maſſe" darzuthun und endlich den Schein hervorzubringen, als ſei alle Welt um dieſen Gegenſatz ängſtlich bemüht, indem ſie bald für, bald gegen das Verfahren der Kritik ſich äußert. So ſchreibt die abſolute Kritik z. B. einem Correſpondenten, der die Partei der „Berliner Couleur" nimmt: „Dergleichen Dinge habe ich ſchon ſo oft gehört, daß ich gar nicht mehr darauf Rückſicht zu nehmen beſchloſſen hatte." Die Welt ahnt nicht, wie oft ſie ſich mit dergleichen kritiſchen Dingen zu ſchaffen machte.

Hören wir nun, wie ein Glied der kritiſchen Maſſe über die Berliner Couleur berichtet:

„Wenn einer die Bauer's anerkennt, — (man muß die heilige Familie immer pêle-mêle anerkennen) — begann ſeine Antwort, ſo bin ich es: aber die Literaturzeitung!

Alles, was Recht iſt! Es war mir intereſſant zu hören, was einer dieſer Radicalen, dieſer Klugen von Anno 42 über Euch dächte. . .“ Es wird nun berichtet, daß der Unglückliche allerlei an der Literaturzeitung zu tadeln hatte.

Die Novelle des Herrn Edgar, „die drei Biedermänner“, fand er roh und outrirt. Er begriff nicht, daß die Cenſur weniger ein Kampf Mann an Mann, weniger ein Kampf nach außen, als ein innerlicher iſt. Sie geben ſich nicht die Mühe in ſich ſelbſt einzukehren und an die Stelle der cenſurwidrigen Phraſe, den fein durchgeführten, nach allen Seiten hin auseinandergelegten kritiſchen Gedanken zu ſetzen. Den Aufſatz des Herrn Edgar über Berand fand er ungründlich. Der kritiſche Berichterſtatter findet ihn gründlich. Er geſteht zwar ſelbſt: „Ich kenne Berand's Buch — nicht.“ Dagegen glaubt er, daß es Herrn Edgar gelungen iſt, ꝛc. und der Glaube macht bekanntlich ſeelig. „Ueberhaupt“ fährt der kritiſche Gläubige fort „iſt er (der von der Berliner Couleur) mit Edgars Sachen gar nicht recht zufrieden.“ Er findet auch „Proudhon nicht mit genug gründlichem Ernſte behandelt.“ Hier nun ertheilt der Berichterſtatter Herrn Edgar das Teſtimonium: „Ich kenne nun zwar (!?) Proudhon, ich weiß, daß die Darſtellung Edgars die charakteriſtiſchen Punkte aus ihm genommen und auf anſchauliche Weiſe neben einander geſtellt hat.“ Der einzige Grund, warum Herrn Edgars ſo vortreffliche Kritik Proudhons nicht gefällt, kann nach dem Berichterſtatter nur der ſein, daß Herr Edgar keine übeln Winde gegen das Eigenthum losgelaſſen. Ja, man bedenke, der Gegner findet Herrn Edgars Aufſatz über die Union ouvrière unbedeutend.

Der Berichterſtatter vertröſtet Herrn Edgar: „natürlich, es iſt ja darin nichts Selbſtändiges gegeben, und dieſe Leute haben ſich wirklich auf den Gruppeſchen Standpunkt, auf dem ſie freilich immer ſtanden, zurückbegeben. Geben, geben, geben ſoll die Kritik!“ Als habe die Kritik nicht ganz neue, linguiſtiſche, hiſtoriſche, philoſophiſche, nationalökonomiſche, juriſtiſche Erfindungen gegeben! Und ſie iſt ſo beſcheiden, ſich ſagen zu laſſen, ſie gebe nichts Selbſtändiges! Selbſt unſer kritiſcher Correſpondent hat der bisherigen Mechanik Unbekanntes gegeben, wenn er Leute auf denſelben Standpunkt, auf dem ſie immer ſtanden, zurückkehren läßt. Ungeſchickt iſt die Erinnerung an den Gruppeſchen Standpunkt. Gruppe fragte in ſeiner ſonſt elenden und nicht nennenswerthen Brochüre bei Herrn Bruno an, was er nun Kritiſches über die ſpekulative Logik zu geben habe? Herr Bruno wies ihn an kommende Geſchlechter, und — „ein Narr wartet auf die Antwort.“

Wie Gott ſchon den ungläubigen Pharao dadurch ſtrafte, daß er ihn verſtockten Herzens machte und ſeiner Erleuchtung nicht werth erachtete, ſo verſichert der Berichterſtatter: „ſie ſind daher auch gar nicht werth, in Eurer Literaturzeitung den Inhalt zu ſehen oder zu erkennen.“ Und ſtatt ſeinem Freunde Edgar anzurathen, ſich Gedanken und Kenntniſſe zu verſchaffen, gibt er den Rath: „Edgar möge ſich einen Phraſenſack anſchaffen und künftig bei ſeinen Aufſätzen blind hineingreifen, um einen beim Publikum anklingenden Styl zu erhalten.“ Außer den Verſicherungen von einer „gewiſſen Wuth, Mißliebigkeit, Inhaltsloſigkeit, Gedankenloſigkeit, Ahnung der Sache hinter die ſie

nicht kommen können, Gefühl der Nichtigkeit" — alle dieſe Epitheta, verſteht ſich, gelten der Berliner Couleur, — werden der heiligen Familie Elogen wie folgende gemacht: „die Sache durchdringende Leichtigkeit der Behandlung, die Beherrſchung der Kategorien, die durch Studium gewonnene Einſicht, kurz, die Herrſchaft über die Gegenſtände. Er (der von der Berliner Couleur) macht es ſich mit der Sache leicht, Ihr macht die Sache leicht." Oder: „Ihr übt in der Literaturzeitung die reine, darſtellende, die Sache ergreifende Kritik."

Schließlich heißt's: „Ich habe Euch das Alles ſo weitläufig geſchrieben, weil ich weiß, daß ich Euch durch Mittheilungen der Anſichten meines Freundes eine Freude mache. Ihr ſeht daraus, daß die Literaturzeitung ihren Zweck erfüllt." Ihr Zweck iſt ihr Gegenſatz zur Berliner Couleur. Haben wir ſo eben die Polemik der Berliner Couleur gegen die kritiſche Kritik und ihre Zurechtweiſung für dieſe Polemik erlebt, ſo wird uns nun in doppelter Weiſe ihr Streben nach der Erbarmung der kritiſchen Kritik geſchildert.

Ein Correſpondent ſchreibt: „Meine Bekannten in Berlin ſagten mir, als ich Anfangs dieſes Jahres dort war, daß Sie Alles von ſich zurückſtießen und fern hielten, ſich ganz vereinſamten und jede Annäherung, jeden Umgang mit Geſſiſſentlichkeit vermeiden. Ich kann natürlich nicht wiſſen, auf welcher Seite die Schuld iſt."

Die abſolute Kritik antwortet: „Die Kritik macht keine Parthei, will keine Parthei für ſich haben, ſie iſt einſam — einſam, indem ſie ſich in ihren (!) Gegenſtand

vertieft, einſam, indem ſie ſich ihm gegenüber ſtellt. Sie löſt ſich von Allem ab.“

Wie die kritiſche Kritik ſich über alle dogmatiſchen Gegenſätze zu erheben meint, indem ſie an die Stelle der wirklichen Gegenſätze den eingebildeten ihrer ſelbſt und der Welt, des heiligen Geiſtes und der profanen Maſſe ſetzt, ſo glaubt ſie ſich über die Partheien zu erheben, indem ſie unter den Partheiſtandpunkt herabfällt, indem ſie ſich ſelbſt als Parthei der übrigen Menſchheit gegenüber ſtellt und alles Intereſſe in der Perſönlichkeit des Herrn Bruno & Comp. commentirt. Daß die Kritik in der Einſamkeit der Abſtraktion thront, daß ſie ſelbſt wenn ſie ſich ſcheinbar mit einem Gegenſtand beſchäftigt, nicht aus ihrer gegenſtandsloſen Einſamkeit heraus in ein wahrhaft geſellſchaftliches Verhältniß zu einem wirklichen Gegenſtand tritt, weil ihr Gegenſtand nur der Gegenſtand ihrer Einbildung, nur ein eingebildeter Gegenſtand iſt: — die Wahrheit dieſes kritiſchen Geſtändniſſes beweißt unſere ganze Darſtellung. Eben ſo richtig beſtimmt ſie den Charakter ihrer Abſtraktion als der abſoluten Abſtraktion dahin, daß „ſie ſich von Allem ablöſt“, alſo eben dieſe Ablöſung des Nichts von Allem, von allem Denken, Anſchauen ꝛc. der abſolute Unſinn iſt. Die Einſamkeit übrigens, welche durch die Ablöſung, Abſtraktion von Allem erreicht wird, iſt eben ſo wenig frei von dem Gegenſtand, wovon ſie abſtrahirt, als Origenes frei von dem Zeugungsgliede war, das er von ſich ablöſte.

Ein anderer Correſpondent beginnt damit, daß er Einen von der „Berliner Couleur“, den „er geſehen und geſprochen

habe", als „mißmuthig", „gedrückt", „nicht mehr den Mund aufthun könnend", der ſonſt immer mit einem „recht frechen Worte bei der Hand geweſen ſei", als „kleinmüthig" ſchildert. Dies Mitglied der „Berliner Couleur" erzählt dem Correſpondenten, der ſeinerſeits der Kritik referirt:

„Er könne nicht begreifen, wie Leute, wie Ihr Beide, die doch ſonſt dem Humanitätsprinzip huldigten, ſich ſo abſchließend, ſo abſtoßend, ja hochmüthig benehmen könnten." Er wiſſe nicht, „warum es einige giebt, die, wie es ſcheint, abſichtlich eine Spaltung hervorrufen. Wir ſtehen doch Alle auf demſelben Standpunkte, wir huldigen Alle dem Extrem, der Kritik, ſind Alle fähig, einen extremen Gedanken, wenn auch nicht zu erzeugen, ſo doch aufzufaſſen und anzuwenden." Er „finde bei dieſer Spaltung kein anderes leitendes Prinzip, als Egoismus und Hochmuth." Nun legt der Correſpondent ein gutes Wort ein: „Haben denn nicht wenigſtens einige unter unſern Freunden die Kritik erfaßt, oder vielleicht den guten Willen der Kritik ..... „ut desint vires, tamen est laudanda voluntas."

Die Kritik antwortet durch folgende Anthiteſen zwiſchen ſich und der Berliner Couleur:

„Es ſeien verſchiedene Standpunkte der Kritik." Jene „glaubten die Kritik in der Taſche zu haben", ſie „kenne und wende wirklich die Macht der Kritik an", d. h. ſie behalte ſie nicht in der Taſche. Für die erſte ſei die Kritik reine Form, für ſie dagegen das „Inhaltvollſte, vielmehr das einzig Inhaltvolle." Wie das abſolute Denken ſich ſelbſt als für alle Realität gilt, ſo die kritiſche Kritik. Sie erblickt daher außer ſich keinen Inhalt, ſie iſt daher nicht die Kritik wirklicher, außer dem kritiſchen Subjekt

hausender Gegenstände, sie macht vielmehr den Gegenstand, sie ist absolutes Subjekt-Objekt. Weiter! „Die erste Art der Kritik setze sich mit Redensarten über Alles, über das Studium der Sachen hinweg, und die zweite löse sich mit Redensarten von Allem ab. "Die erstere ist „unwissend klug", die zweite ist „lernend". Die zweite ist allerdings unklug und lernt par cœur, par là, aber nur scheinbar, aber nur, um das oberflächlich Erlernte als selbsterfundene Weisheit zum „Stichwort" gegen die Masse, von der sie gelernt, schleudern und es in kritisch-kritischen Unsinn auflösen zu können.

Der ersteren sind Worte, wie „Extrem", „Weitergehen", „nicht weit genug gehen" von Bedeutung und höchste angebetete Kategorien, die andere ergründet die Standpunkte und wendet nicht die Maaße jener abstrakten Kategorien auf sie an.

Die Ausrufungen der Kritik No. 2, es sei nicht mehr die Rede von der Politik, die Philosophie sei abgethan, ihr Hinwegsetzen über sociale Systeme und Entwickelungen durch Worte wie „phantastisch", „utopisch" ꝛc., was ist das Alles anders als eine kritisch-emendirte Wendung des „Weitergehens", „Nicht weit genug gehens?" Und ihre „Maaße", wie: „die Geschichte", „die Kritik", „Zusammenfassen der Gegenstände", „das Alte und das Neue", „Kritik und Maaße", „die Ergründung der Standpunkte" — kurz alle ihre Stichworte, sind etwa keine kategorischen und abstrakt kategorischen Maaße!?

„Die erstere ist theologisch, boshaft, neidisch, kleinlich, anmaßend, die andere das Gegentheil von alle dem."

Nachdem die Kritik auf dieſe Weiſe ſich in Einem Athemzuge ein Dutzend Lobſprüche geſpendet hat, und alles das von ſich ausſagt, was der Berliner Couleur abgeht, wie Gott alles das iſt, was der Menſch nicht iſt, ſtellt ſie ſich das Zeugniß aus: „Sie erreichte eine Klarheit, eine Lernbegierde, eine Ruhe, in der ſie unangreifbar und unüberwindlich iſt.“

Sie kann daher über ihren Gegenſatz, die Berliner Couleur, „höchſtens das Geſchäft des olympiſchen Gelächters auf ſich nehmen.“ Dieſes Auslachen — mit gewohnter Gründlichkeit entwickelt ſie was dieſes Auslachen iſt und was es nicht iſt — „dieſes Auslachen iſt kein Hochmuth.“ Bei Leibe nicht! Es iſt die Negation der Negation. Es iſt „nur der Proceß, den der Kritiker mit Behagen und Seelenruhe gegen einen untergeordneten Standpunkt, der ſich ihm gleich dünkt“ — welcher Dünkel! — „anwenden muß.“ Alſo wenn der Kritiker lacht, ſo wendet er einen Proceß an! Und in ſeiner „Seelenruhe“ wendet er den Prozeß des Lachens nicht gegen Perſonen, ſondern gegen einen Standpunkt! Selbſt das Lachen iſt eine Kategorie, die er anwendet und gar anwenden muß!

Die außerweltliche Kritik iſt keine Weſensthätigkeit des wirklichen, darum in der gegenwärtigen Geſellſchaft lebenden, leidenden, an ihren Qualen und Freuden theilnehmenden menſchlichen Subjekts. Das wirkliche Individuum iſt nur ein Accidenz, ein irdiſches Gefäß der kritiſchen Kritik, die ſich in ihm als die ewige Subſtanz offenbart. Nicht die Kritik des menſchlichen Individuums, ſondern das unmenſchliche Individuum

der Kritik iſt Subjekt. Nicht die Kritik iſt eine Aeußerung des Menſchen, ſondern der Menſch eine Entäußerung der Kritik, der Kritiker lebt daher völlig außer der Geſellſchaft.

„Kann der Kritiker in derjenigen Geſellſchaft leben, die er kritiſirt?“ Vielmehr: muß er nicht in dieſer Geſellſchaft leben, muß er nicht ſelbſt eine Lebensäußerung dieſer Geſellſchaft ſein? Warum verkauft der Kritiker ſeine Geiſtesprodukte, da er hiermit das ſchlechteſte Geſetz der heutigen Geſellſchaft zu dem ſeinigen macht? „Der Kritiker darf es nicht einmal wagen, ſich perſönlich in die Geſellſchaft einzulaſſen.“ Darum bildet er ſich eine heilige Familie, wie auch der einſame Gott in der heiligen Familie ſeine langweilige Trennung von aller Geſellſchaft aufzuheben trachtet. Wenn der Kritiker ſich von der ſchlechten Geſellſchaft losmachen will, ſo mache er ſich vor Allem von der Geſellſchaft ſeiner ſelbſt los. „So entbehrt der Kritiker aller Freuden der Geſellſchaft, aber auch ihre Leiden bleiben ihm fern. Er kennt weder „Freundſchaft“, — mit Ausnahme der kritiſchen Freunde, — noch Liebe — mit Ausnahme der Selbſtliebe — „dafür prallt aber die Verläumdung machtlos an ihm ab; nichts kann ihn beleidigen; ihn berührt kein Haß, kein Neid; Aerger und Gram ſind ihm unbekannte Affecte.“ Kurz der Kritiker iſt frei von allen menſchlichen Leidenſchaften, er iſt eine göttliche Perſon, er kann von ſich das Lied der Nonne ſingen:

„Ich gedenk an keine Liebe,
Ich gedenk an keinen Mann,
Ich gedenk an Gott den Vater.
Der mich erhalten kann.“

Es ist der Kritik nicht gegeben irgend einen Passus zu schreiben, ohne sich zu widersprechen. So sagt sie uns schließlich, „das „Philisterthum, das den Kritiker mit Steinen wirft“ — nach biblischer Analogie muß er gesteinigt werden — „das ihn mißkennt und ihm unreine Motive unterschiebt“ — der reinen Kritik unreine Motive unterzuschieben! — „um ihn sich gleich zu machen“, — der oben gerügte Gleichheitsdünkel — „es wird von ihm nicht verlacht, denn das ist er nicht werth, sondern durchschaut, und von ihm mit Ruhe in seine unbedeutende Bedeutendheit zurückgewiesen.“

Mehr oben mußte der Kritiker den Prozeß des Auslachens gegen den sich „gleichdünkenden, untergeordneten Standpunkt anwenden.“ Die Unklarheit der kritischen Kritik über ihre Verfahrungsweise gegen die gottlose „Masse“ scheint fast auf eine innerliche Gereiztheit, auf eine Galle hinzudeuten, für welche die „Affekte“ keine „Unbekannte“ sind. —

Man darf indeß nicht verkennen. Nachdem die Kritik bisher als ein Herkules gekämpft, um sich von der unkritischen „profanen Masse“ und „Allem“ abzulösen, hat sie endlich ihre einsame, göttliche, selbstgenügsame, absolute Existenz glücklich herausgearbeitet. Wenn in dem ersten Aussprechen dieser ihrer „neuen Phase die alte Welt der sündlichen Affekte über sie selbst noch eine Macht zu haben scheint, so werden wir sie nun in einer „Kunstgestalt“ ihre ästhetische Abkühlung und Verklärung finden und ihre Buße vollbringen sehen, damit sie endlich als zweiter, triumphirender Christus das kritische jüngste Gericht feiern und nach ihrem Sieg über den Drachen ruhig zum Himmel fahren könne.

VIII. Kapitel.

W-'gang und Verklärung der „kritiſchen Kritik", oder „die ..iſche Kritik" als Rudolph Fürſt von Geroldſtein.

Rudolph, Fürſt von Geroldſtein, büßt in ſeinem Weltgang ein doppeltes Vergehen, ſein perſönliches Vergehen und das Vergehen der kritiſchen Kritik. Er ſelbſt hat im eifrigen Zwiegeſpräch das Schwert auf ſeinen Vater gezückt, die kritiſche Kritik hat im eifrigen Zwiegeſpräch ſich zu ſündlichen Affekten gegen die Maſſe hinreißen laſſen. Die kritiſche Kritik hat nicht ein einziges Geheimniß enthüllt. Rudolph thut dafür Buße und enthüllt alle Geheimniſſe.

Rudolph iſt, wie Herr Szeliga berichtet, der erſte Diener des Staats der Menſchheit. (Humanitätsſtaat des Schwaben Egidius. Siehe conſtitutionelle Jahrbücher von Dr. Karl Weil 1842. 2. Band.)

Damit die Welt nicht untergehe, müſſen nach Herrn Szeliga's Behauptung die „Männer der rückſichtsloſen Kritik auftreten . . . Rudolph iſt ein ſolcher Mann . . . Rudolph faßt den Gedanken reiner Kritik. Und dieſer Gedanke iſt fruchtbringender für ihn und die Menſchheit, als alle Erfahrungen, welche dieſe in ihrer Geſchichte gemacht, als alles Wiſſen, das Rudolph aus dieſer Geſchichte, geleitet ſelbſt von dem treuſten Lehrer, ſich hat aneignen können. — — — Das unpartheiſche Gericht, mit welchem Rudolph ſeinen Weltgang verewigt, iſt in der That nichts anderes als:

die Enthüllung der Geheimniſſe der Geſellſchaft "

Er iſt „das enthüllte Geheimniß aller Geheimniſſe."

Rudolph hat über unendlich mehr äußere Mittel zu gebieten, als die übrigen Männer der kritischen Kritik. Sie vertröstet sich:

„Unerreichbar sind für den weniger von dem Geschick Begünstigten Rudolphs Resultate (!), nicht unerreichbar das schöne Ziel (!)." Die Kritik überläßt es daher dem von dem Geschick begünstigten Rudolph, ihre eignen Gedanken zu verwirklichen. Sie singt ihm zu:

„Hahnemann
Geh du voran
Du hast die großen Wasserstiefel an!"

Begleiten wir Rudolph auf seinem kritischen Weltgang, der „fruchtbringender für die Menschheit ist als alle Erfahrungen, welche die Menschheit in ihrer Geschichte gemacht hat, als alles Wissen" ꝛc., der zweimal die Welt vor dem Untergehn rettet.

1) Kritische Verwandlung eines Metzgers in einen Hund, oder der Chourineur.

Chourineur war von Haus aus ein Metzger. Verschiedene Collisionen machen den gewaltsamen Naturmenschen zum Mörder. Rudolph findet ihn zufällig, als er eben die Fleur de Marie mißhandelt. Rudolph versetzt dem gewandten Raufbold einige meisterhafte, imponirende Faustschläge auf das Haupt. Rudolph erwirbt dadurch Chourineur's Achtung. Später in der Verbrecherkneipe äußert sich Chourineur's gutherziges Temperament. Rudolph sagt ihm: „Du hast noch Herz und Ehre." Er flößt ihm durch diese Worte Achtung vor sich selbst ein. Chourineur ist gebessert, oder wie Herr Szeliga sagt, in ein „moralisches Wesen" umge-

wandelt. Rudolph nimmt ihn unter seine Protektion. Folgen wir dem von Rudolph geleiteten Bildungsgang Chourineur's.

1tes Stadium. Der erste Unterricht, den Chourineur erhält, ist ein Unterricht in der Heuchelei, Treulosigkeit, Heimtücke und Verstellung. Rudolph benutzt den moralisirten Chourineur ganz in derselben Weise, wie Vidocq die von ihm moralisirten Verbrecher benutzte, d. h. er macht ihn zum Mouchard und Agent provocateur. Er giebt ihm den Rath sich bei dem Maitre d'école das „Ansehen zu geben", als habe er seine „Prinzipien, nicht zu stehlen", verändert, dem Maitre d'école eine Diebesexpedition vorzuschlagen und ihn dadurch in eine von Rudolph gestellte Falle zu locken. Chourineur hat das Gefühl, daß man ihn zu einer „Farce" mißbrauchen will. Er protestirt gegen die Anmuthung, die Rolle des Mouchard und Agent provocateur zu spielen. Rudolph überzeugt den naturwüchsigen Menschen leicht durch die „reine" Casuistik der kritischen Kritik, daß ein schlechter Streich kein schlechter Streich ist, wenn er aus „guten, moralischen" Gründen verübt wird. Chourineur lockt als agent provocateur unter dem Schein der Kameradschaft und des Vertrauens seinen ehemaligen Gefährten in's Verderben. Zum Erstenmale in seinem Leben begeht er eine Infamie.

2tes Stadium. Wir finden den Chourineur wieder als garde malade Rudolph's, den er aus einer Lebensgefahr errettet hat.

Chourineur ist ein so anständiges moralisches Wesen geworden, daß er den Vorschlag des Negerarztes David, sich auf den Fußboden zu setzen, ablehnt, aus Furcht den Teppich zu beschmutzen. Ja er ist zu schüchtern um

ſich auf einen Stuhl zu ſetzen. Erſt ſetzt er den Stuhl auf den Rücken, und dann ſich ſelbſt auf die Vorderfüße des Stuhls. Er verfehlt nicht, ſich jedesmal zu entſchuldigen, ſobald er Herrn Rudolph, den er aus Todesgefahr errettet, ſeinen „Freund“ oder Monsieur ſtatt Monseigneur anredet.

Bewundernswürdige Dreſſur des rückſichtsloſen Naturmenſchen! Chourineur ſpricht das innerſte Geheimniß ſeiner kritiſchen Verwandlung aus, wenn er dem Rudolph geſteht, für ihn daſſelbe Attachement zu fühlen, welches ein Bulldogge für ſeinen Herrn empfindet. „Je me sens pour vous, comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître.“ Der ehemalige Metzger iſt in einen Hund verwandelt. Von nun an werden ſich alle ſeine Tugenden in die Tugend des Hundes, in das reine „Dévouement“ für ſeinen Herrn auflöſen. Seine Selbſtändigkeit, ſeine Individualität werden vollſtändig verſchwinden. Wie aber ſchlechte Maler ihrem Gemälde einen Zettel in den Mund legen müſſen, um zu ſagen, was es bedeuten ſoll, ſo wird Eugen Sue dem „bouledogue“ Chourineur einen Zettel in den Mund legen, der fortwährend betheuert: „die beiden Worte, du haſt Herz und Ehre, haben mich zum Menſchen gemacht.“ Chourineur wird bis zu ſeinem letzten Athemzug nicht in ſeiner menſchlichen Individualität, ſondern in dieſem Zettel das Motiv ſeiner Handlungen finden. Als Probe ſeiner moraliſchen Beſſerung wird er über ſeine eigne Vortrefflichkeit und über die Schlechtigkeit anderer Individuen vielfach reflektiren, und ſo oft er mit moraliſchen Redensarten um ſich wirft, wird ihm Rudolph ſagen: „ich höre dich gern ſo ſprechen.“ Chourineur iſt

kein gewöhnlicher, ſondern ein moraliſcher Bulldogge geworden.

3tes Stadium. Wir haben ſchon den ſpießbürgerlichen Anſtand, der an die Stelle der rohen, aber kühnen Ungenirtheit Chourineur's getreten iſt, bewundert. Wir erfahren nun, daß er, wie es einem „moraliſchen Weſen“ geziemt, auch den Gang und die Haltung des Spießbürgers ſich angeeignet hat.

„A le voir marcher — on l'eût pris pour le bourgeois le plus inoffensif du monde.“

Noch trauriger wie dieſe Form iſt der Gehalt, den Rudolph ſeinem kritiſch reformirten Leben gibt. Er ſchickt ihn nach Afrika, um als „ein lebendiges und heilſames Exempel der Reue der ungläubigen Welt zum Schauſpiel zu dienen.“ Nicht ſeine eigne menſchliche Natur hat er von nun an darzuſtellen, ſondern ein chriſtliches Dogma.

4tes Stadium. Die kritiſch-moraliſche Umwandlung hat den Chourineur zu einem ſtillen, vorſichtigen Mann gemacht, der ſein Betragen nach den Regeln der Furcht und Lebensklugheit einrichtet.

„Le chourineur“, berichtet Murph, deſſen indiskrete Einfalt beſtändig aus der Schule plaudert „n'a pas dit un mot de l'execution du maitre d'école, de peur de se trouver compromis.“

Chourineur weiß alſo, daß die Exekution des maitre d'école eine rechtswidrige Handlung war. Er plaudert ſie nicht aus, aus Furcht ſich zu compromittiren. Weiſer Chourineur!

5tes Stadium. Chourineur hat ſeine moraliſche Bildung ſo weit vollendet, daß er ſein hündiſches Verhält-

niß zu Rudolph unter einer civilisirten Form — sich zum Bewußtsein bringt. Er sagt zu Germain, nachdem er ihn aus einer Todesgefahr errettet hat:

„Ich habe einen Protektor, der für mich dasselbe ist, was Gott für die Priester — es ist um sich auf die Kniee vor ihm zu werfen.“ Und in Gedanken liegt er vor seinem Gott auf den Knieen. „Herr Rudolph“, fährt er zu Germain fort, „beschützt Sie. Ich sage Herr, aber ich müßte sagen Gnädiger Herr. Doch ich habe die Gewohnheit, ihn Herr Rudolph zu nennen, und er erlaubt es mir.“

„Herrliches Erwachen und Erblühen!“ ruft Szeliga im kritischen Entzücken aus!

Ges Stadium. Chourineur beendigt würdig seine Laufbahn des reinen dévouement, de moralischen Bulldoggenthums, indem er sich schließlich für seinen gnädigen Herrn todtstechen läßt. Im Augenblick, wo das Skelett den Prinzen mit seinem Messer bedroht, hält Chourineur den Arm des Mörders auf. Skelett durchsticht ihn. Der sterbende Chourineur aber sagt zu Rudolph: „Ich hatte Recht zu sagen, daß ein Stück Erde (ein Bulldogge) wie ich, manchmal einem großen gnädigen Herrn, wie Jenen, nützlich sein könne.“

Dieser hündischen Aeußerung, welche den ganzen kritischen Lebenslauf Chourineur's in ein Epigramm zusammenfaßt, fügt der Zettel in seinem Munde hinzu:

„Wir sind quitt, Herr Rudolph. Sie haben mir gesagt, daß ich Herz und Ehre hätte.“

Herr Szeliga schreit aus vollen Leibeskräften: „Welch ein Verdienst erwirbt sich Rudolph damit, den „Schurimann“ (?) der Menschheit (?) zurückgegeben zu haben!“

2) Enthüllung des Geheimniſſes der kritiſchen Religion oder Fleur de Marie.

a) Die ſpekulative „Marien-Blume."

Noch ein Wort über die ſpekulative „Marien-Blume" des Herrn Szeliga, ehe wir zu der Fleur de Marie des Eugen Sue übergehen.

Die ſpekulative „Marien-Blume" iſt vor Allem eine *Berichtigung*. Der Leſer könnte nämlich aus der Conſtruktion des Herrn Szeliga ſchließen, Eugen Sue habe „die Darſtellung der objektiven Grundlage (des „Weltzuſtandes") von der Entwicklung der handelnden individuellen Kräfte, welche nur aus jenem Hintergrund begriffen werden können, getrennt."

Außer der Aufgabe, dieſe irrthümliche, durch Herrn Szeliga's Darſtellung erzeugte Vermuthung des Leſers zu berichtigen, hat Marien-Blume auch noch einen metaphyſiſchen Beruf in unſerm, nämlich Herrn Szeliga's „Epos."

„*Weltzuſtand* und epiſche Begebenheit würden *auch noch nicht* zu einem wahrhaft *einigen* Ganzen künſtleriſch verbunden ſein, wenn ſie nur in einem bunten Gemiſch durcheinander kreuzten, bald hier ein Stück Weltzuſtand, und wieder dort eine Scenehandlung mit einander abwechſelten. Soll *wirkliche Einheit* entſtehen, ſo müſſen beide, die Geheimniſſe dieſer befangenen *Welt* und die Klarheit, Offenheit und Sicherheit, mit welcher *Rudolph* in ſie eindringt und ſie enthüllt, in *einem* Individuum zuſammenſtoßen . . . Marien-Blume hat dieſe Aufgabe."

Herr Szeliga conſtruirt Marien-Blume nach der Analogie der *Bauer'ſchen* Conſtruktion der *Mutter Gottes*.

Auf der einen Seite steht das „Göttliche“ (Rudolph), „dem alle Macht und Freiheit“ zugeschrieben wird, das allein thätige Princip. Auf der andern Seite steht der passive „Weltzustand“ und die ihm angehörigen Menschen. Der Weltzustand ist der „Boden des Wirklichen.“ Soll dieser nun nicht „ganz verlassen“, oder „der letzte Rest des Naturzustandes nicht aufgehoben“ werden, soll die Welt selbst an dem „Prinzip der Entwicklung“, das Rudolph ihr gegenüber in sich concentrirt, noch einigen Antheil haben, soll „das Menschliche nicht als schlechthin unfrei und unthätig dargestellt werden“, so muß Herr Szeliga dem „Widerspruch des religiösen Bewußtseins“ anheim fallen. Obgleich er den Weltzustand und seine Thätigkeit als den Dualismus einer todten Masse und der Kritik (Rudolph's) auseinander reißt, muß er dennoch dem Weltzustand und der Masse wieder einige Attribute der Göttlichkeit zugestehen, und in der Marien-Blume die spekulative Einheit beider, Rudolph's und der Welt, construiren. (Siehe Kritik der Synoptiker, Band I. p. 39.)

Außer den wirklichen Beziehungen, in welchen der Hausbesitzer (die handelnde „individuelle Kraft) zu seinem Hause (der „objektiven Grundlage“) steht, bedarf die mystische Spekulation, auch die spekulative Aesthetik, noch einer dritten concreten, spekulativen Einheit, eines Subjekt-Objekts, welches das Haus und der Hausbesitzer in Einer Person ist. Weil die Spekulation die natürlichen Vermittlungen in ihrer breiten Umständlichkeit nicht liebt, so sieht sie nicht ein, daß dasselbe „Stück Weltzustand“, das Haus z. B., welches für den Einen, z. B. für den Hausbesitzer, eine „objektive Grundlage“ ist, für den Andern, den

Baumeister des Hauses z. B., eine „epische Begebenheit" ist. Die kritische Kritik, welche der „romantischen Kunst" das „Dogma der Einheit" zum Vorwurf macht, setzt, um ein „wahrhaft einiges Ganze", um eine „wirkliche Einheit" zu erhalten, an die Stelle des natürlichen und menschlichen Zusammenhangs zwischen Weltzustand und Weltbegebenheit, einen phantastischen Zusammenhang, ein mystisches Subjekt-Objekt, wie Hegel an die Stelle des wirklichen Zusammenhangs von Mensch und Natur ein absolutes Subjekt-Objekt, das die ganze Natur und die ganze Menschheit auf Einmal ist, den absoluten Geist setzt.

In der kritischen Marien-Blume wird „die allgemeine Schuld der Zeit, die Schuld des Geheimnisses", zum „Geheimniß der Schuld", wie die allgemeine Schuld des Geheimnisses im verschuldeten Epicier zum Geheimniß der Schulden wird.

Marien-Blume müßte nach der Mutter-Gottes-Construktion eigentlich die Mutter Rudolphs, des Welterlösers, sein. Herr Szeliga erklärt dies ausdrücklich:

„Der logischen Folge nach müßte Rudolph der Sohn der Marien-Blume sein." Weil er aber nicht ihr Sohn, sondern ihr Vater ist, so findet Herr Szeliga hierin „das neue Geheimniß, daß die Gegenwart aus ihrem Schooße statt der Zukunft oft die längst hingeschiedene Vergangenheit gebiert." Ja, er entdeckt das andere, noch größere, der massenhaften Statistik direkt widersprechende Geheimniß, daß ein Kind, wenn es nicht wiederum Vater oder Mutter wird, sondern jungfräulich und unschuldig in die Gruft niedersteigt . . . wesentlich . . . Tochter ist."

Herr Szeliga folgt getreu der Hegel'ſchen Spekulation, wenn ihm der „logiſchen Folge“ nach die Tochter für die Mutter ihres Vaters gilt. In Hegel's Geſchichtsphiloſophie, wie in ſeiner Naturphiloſophie, gebiert der Sohn die Mutter, der Geiſt die Natur, die chriſtliche Religion das Heidenthum, das Reſultat den Anfang.

Nachdem Herr Szeliga bewieſen hat, daß Marien-Blume der „logiſchen Folge“ nach Rudolph's Mutter ſein müßte, beweißt er nun das Gegentheil, daß ſie, „um ganz der Idee zu entſprechen, welche ſie in unſerm Epos verkörpert, niemals Mutter werden darf.“ Dies beweißt wenigſtens, daß die Idee unſeres Epos und die logiſche Folge des Herrn Szeliga ſich wechſelſeitig widerſprechen.

Die ſpekulative Marien-Blume iſt nichts als die „Verkörperung einer Idee.“ Und welcher Idee? „Sie hat doch die Aufgabe, gleichſam die letzte Wehmuthsthräne darzuſtellen, welche die Vergangenheit vor ihrem gänzlichen Scheiden weint.“ Sie iſt die Darſtellung einer allegoriſchen Thräne, und auch dies Wenige was ſie iſt, iſt ſie doch nur „gleichſam.“

Wir folgen Herrn Szeliga nicht in ſeiner weitern Darſtellung der Marienblume. Wir überlaſſen ihr ſelbſt das Vergnügen, nach Herrn Szeliga's Vorſchrift „gegen Jedermann den entſchiedenſten Gegenſatz zu bilden“, ein geheimnißvoller Gegenſatz, ſo geheimnißvoll wie die Eigenſchaften Gottes.

Wir grübeln eben ſo wenig über „das wahre Geheimniß“ nach, das „von Gott in den Buſen des Menſchen geſenkt iſt,“ und worauf die ſpekulative Marienblume

„doch gleichsam" hindeutet. Wir gehen von Herrn Szeliga's Marien-Blume zu Eugen Sue's Fleur de Marie und zu den kritischen Wunderkuren über, welche Rudolph an ihr vollbringt.

b) Fleur de Marie.

Wir finden Marie mitten unter Verbrechern als Freudenmädchen, als Leibeigne der Wirthin der Verbrecherkneipe. Innerhalb dieser Erniedrigung bewahrt sie einen menschlichen Seelenadel, eine menschliche Unbefangenheit und eine menschliche Schönheit, welche ihrer Umgebung imponiren, sie zur poetischen Blume des Verbrecherkreises erheben, und ihr den Namen Fleur de Marie erwerben.

Es ist nothwendig Fleur de Marie von ihrem ersten Auftreten an genau zu beobachten, um ihre ursprüngliche Gestalt mit ihrer kritischen Umgestaltung vergleichen zu können.

Bei aller Zartheit giebt Fleur de Marie sogleich Beweise von Lebensmuth, Energie, Heiterkeit, Elastizität des Charakters, von Eigenschaften, welche allein ihre menschliche Entfaltung innerhalb ihrer entmenschten Lage erklären können.

Gegen den Chourineur, der sie mißhandelt, vertheidigt sie sich mit ihrer Scheere. Das ist die erste Situation worin wir sie finden. Sie erscheint nicht als ein wehrloses, der überlegenen Brutalität sich widerstandslos preisgebendes Lamm, sondern als ein Mädchen, das seine Rechte geltend zu machen, das einen Kampf zu bestehen weiß.

In der Verbrecherkneipe der rue aux fevès erzählt sie dem Chourineur und Rudolph ihre Lebensgeschichte. Während

ihrer Erzählung lacht ſie über Chourineur's Witz. Sie klagt ſich an, aus dem Gefängniß kommend, die hier erworbene 300 Francs verſahren und verpugt zu haben ſtatt Arbeit zu ſuchen, „aber ich hatte Niemand zum Rathgeber.“ Die Erinnerung an die Kataſtrophe ihres Lebens — die Verſchacherung an die Verbrecherwirthin — ſtimmt ſie wehmüthig. Seit ihrer Kindheit iſt dies das Erſtemal, daß ſie ſich aller dieſer Begebenheiten erinnert. „Le fait est, que ça me chagrine de regarder ainsi derrière moi .... ça doit être bien bon d'être honnête.“ Auf Chourineurs Spott, ſie ſolle honnet werden, ruft ſie aus: „honnête, mon dieu! et avec quoi donc veux tu que je sois honnête?“ Sie erklärt ausdrücklich daß ſie keine „weinerlich ſich Gebärdende“ ſei: „je ne suis pas pleurnicheuse“; aber ihre Lebensſituation iſt traurig — „ça n'est pas gai.“ Endlich ſpricht ſie, im Gegenſatz zur chriſtlichen Reue, über die Vergangenheit den zugleich ſtoiſchen und epikuräiſchen, den menſchlichen Grundſatz einer freien und ſtarken aus:

„Enfin ce qui est fait, est fait.“

Begleiten wir nun Fleur de Marie auf ihrer erſten Spazierfahrt mit Rudolph.

„Das Bewußtſein deiner fürchterlichen Lage hat dich wohl oft gepeinigt“, ſagt Rudolph, den es ſchon prickelt eine moraliſche Converſation einzuleiten. „Ja“, antwortet ſie, „mehr als einmal ſah ich über die Schutzwehren hinüber die Seine an, aber dann betrachtete ich die Blumen, die Sonne, dann ſagte ich mir: der Fluß wird immer da ſein, ich bin noch nicht ſiebzehn Jahr alt, wer weiß? dans ces moments là il me semblait, que mon sort n'était pas mérité, qu'il

y avait en moi quelque chose de bon. Je me disais, on m'a bien tourmenté, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne."

Fleur de Marie betrachtet die Lage, worin sie sich befindet, nicht als freie Schöpfung, nicht als Ausdruck ihrer selbst, sondern als ein Loos, das sie nicht verdient hat. Dies Mißgeschick kann sich ändern. Sie ist noch jung.

Das Gute und das Böse in Mariens Auffassung sind nicht die moralischen Abstraktionen des Guten und des Bösen. Sie ist gut, denn sie hat Niemand ein Leid zugefügt, sie war immer menschlich gegen die unmenschliche Umgebung. Sie ist gut, denn Sonne und Blumen offenbaren ihr ihre eigne sonnige und blumige Natur. Sie ist gut, denn sie ist noch jung, hoffend und lebensmuthig. Ihre Lage ist nicht gut, weil sie ihr einen unnatürlichen Zwang anthut, weil sie nicht die Aeußerung ihrer menschlichen Triebe, nicht die Verwirklichung ihrer menschlichen Wünsche, weil sie qualvoll und freudlos ist. An ihrer eigenen Individualität, an ihrem natürlichen Wesen mißt sie ihre Lebenssituation, nicht am Ideal des Guten.

In der Natur, wo die Ketten des bürgerlichen Lebens abfallen, wo sie frei ihre eigene Natur äußern kann, sprudelt Fleur de Marie daher eine Lebenslust aus, einen Reichthum der Empfindung, eine menschliche Freude an der Schönheit der Natur, die beweisen, wie die bürgerliche Situation nur ihre Oberfläche gestreift hat, ein bloßes Mißgeschick ist, und wie sie selbst weder gut noch böse, sondern menschlich ist.

„Monsieur Rodolphe, quel bonheur .... de l'herbe, des champs! Si vous vouliez me permettre de descendre,

il fait si beau . . . j'aimerais tant à courir dans ces prairies!" Aus dem Wagen geſtiegen pflückt ſie dem Rudolph Blumen, „kann kaum ſprechen vor Freude" ꝛc. ꝛc.

Rudolph entdeckt ihr, daß er ſie auf den Pachthof der Madame Georges führen wird. Dort kann ſie Taubenſchläge, Stallungen ꝛc. ſehen; dort gibt es Milch, Butter, Früchte ꝛc. Das ſind die wahren Gnadenmittel für dieſes Kind. Sie wird ſich beluſtigen, das iſt ihr Hauptgedanke. „C'est à n'y pas croire . . comme je veux m'amuser!" Sie erklärt dem Rudolph ihren eigenen Antheil an ihrem Misgeſchick in der unbefangenſten Weiſe. „Tout mon sort est venu de ce que je n'ai pas économisé mon argent." Sie räth ihm daher ſparſam zu ſein und Geld in die Sparkaſſe zu hinterlegen. Ihre Phantaſie ergeht ſich in den Luftſchlöſſern, die Rudolph ihr aufbaut. Sie verfällt nur in Trauer, weil ſie „die Gegenwart vergeſſen hatte", und „der Contraſt dieſer Gegenwart mit dem Traum einer freudigen und lachenden Exiſtenz ihr die Gräuel ihrer Lage in's Gedächtniß ruft."

Bis hierher ſehen wir Fleur de Marie in ihrer urſprünglichen unkritiſchen Geſtalt. Eugen Sue hat ſich über den Horizont ſeiner engen Weltanſchauung erhoben. Er hat den Vorurtheilen der Bourgeoisie in's Geſicht geſchlagen. Er wird Fleur de Marie dem Helden Rudolph überliefert haben, um ſeine Verwegenheit zu ſühnen, um ſich den Beifall aller alten Männer und Weiber, der geſammten Pariſer Polizei, der zahmbaren Religion und der „kritiſchen Kritik" zu erwerben.

Madame Georges, welcher Rudolph die Fleur de Marie überliefert, iſt eine unglückliche, hypochondriſche und religiöſe

Frau. Sie empfängt das Kind sogleich mit den salbungsvollen Worten, daß „Gott die segnet, die ihn lieben und fürchten, die unglücklich gewesen sind und die bereuen.“ Rudolph, der Mann der „reinen Kritik“, läßt den unseligen im Aberglauben ergrauten Pfaffen Laporte herbeirufen. Er ist bestimmt, die kritische Reform der Fleur de Marie zu vollbringen.

Marie naht heiter und unbefangen dem alten Pfaffen. Eugen Sue in seiner christlichen Brutalität läßt ihr sogleich von einem „bewundrungswürdigen Instinkt“ in's Ohr flüstern, daß „die Scham da endet, wo die Reue und Buße anfangen“, nämlich in der allein seeligmachenden Kirche. Er vergißt die heitre Unbefangenheit auf der Spazierfahrt, eine Heiterkeit welche die Gnadenmittel der Natur und die freundliche Theilnahme Rudolph's erzeugt hatte, und welche nur durch den Gedanken, zu der Verbrecherwirthin zurückkehren zu müssen, getrübt wurde.

Der Pfaffe Laporte wirft sich sogleich in überirdische Positur. Sein erstes Wort ist:

„Gottes Barmherzigkeit ist unerschöpflich, mein theures Kind! Er hat sie dir bewiesen, indem er dich in sehr schmerzlichen Prüfungen nicht verlassen hat . . . der großmüthige Mann, der dich gerettet, hat dieses Schriftwort“ — man merke wohl: das Schriftwort, nicht einen menschlichen Zweck! — „verwirklicht: der Herr ist nahe denen, die ihn anrufen; er wird die Wünsche derer erfüllen, die ihn anrufen; er wird hören ihr Schreien und er wird sie erretten . . . der Herr wird sein Werk vollenden.“

Marie versteht noch nicht den bösartigen Sinn des pfäffischen Sermons. Sie antwortet: „Ich werde beten für

die, die sich meiner erbarmt und mich zu Gott zurückgeführt haben."

Ihr erster Gedanke ist nicht Gott, sondern ihr menschlicher Retter, und für ihn, nicht für ihre eigne Absolution will sie beten. Sie traut ihrem Gebete einen Einfluß auf das Heil Andrer zu. Ja, sie ist noch so naiv zu unterstellen, daß sie schon zu Gott zurückgeführt ist. Der Pfaffe muß diesen heterodoren Wahn zerstören.

„Bald", unterbricht er sie, „bald wirst du die Absolution verdienen, die Absolution von deinen großen Fehlern ... denn um noch einmal mit dem Propheten zu sprechen: der Herr hält alle die aufrecht, die nahe am Fallen sind."

Man übersehe nicht die unmenschliche Wendung des Priesters. Bald wirst du die Absolution verdienen! Noch sind dir deine Sünden nicht vergeben.

Wie Laporte dem Mädchen zum Empfange das Sündenbewußtsein, so präsentirt ihr Rudolph beim Abschied ein goldnes Kreuz, ein Symbol der christlichen Kreuzigung, die ihr bevorsteht.

Marie wohnt schon einige Zeit auf dem Pachthofe der Madame George. Lauschen wir zunächst einem Zwiegespräch des greisen Pfaffen Laporte mit Madame George. Eine „Heirath" hält er für die Marie unmöglich, „weil kein Mann, trotz seiner Bürgschaft, der Vergangenheit welche ihre Jugend besudelt hat, die Stirne zu bieten den Muth haben wird." Er setzt hinzu: „sie habe große Fehler zu sühnen, der moralische Sinn hätte sie aufrecht erhalten müssen." Er beweist die Möglichkeit, sich aufrecht zu erhalten, wie der gemeinste Bourgeois: „es seien viele wohlthätige Leute in Paris." Der heuchlerische Priester weiß sehr wohl, daß

dieſe wohlthätigen Leute von Paris zu jeder Stunde auf den belebteſten Straßen gleichgültig an den kleinen Mädchen von 2 bis 3 Jahren vorübergehen, welche bis um Mitternacht Allumettes und dergl. feilbieten, wie es einſt Marie gethan, und deren zukünftiges Loos faſt ohne Ausnahme das der Marie iſt.

Der Pfaffe hat es auf die Buße Mariens abgeſehen; in ſeinem Innern iſt ſie verurtheilt. Folgen wir der Fleur de Marie auf einem Abendſpaziergang mit Laporte, den ſie nach Hauſe begleitet.

„Siehe mein Kind", beginnt er mit ſalbungsvoller Schönrednerei, „den unermeßlichen Horizont, deſſen Gränzen man nicht mehr wahrnimmt" — es iſt nämlich Abend — „es ſcheint mir, daß die Stille und die Unbegränztheit uns faſt eine Idee der Ewigkeit gebe ... Ich ſage dir das, Marie, weil du empfindſam biſt für die Schönheiten der Schöpfung ... Ich war oft gerührt von der religiöſen Bewundrung, welche ſie dir einflößen, dir — die ſo lange des religiöſen Gefühls enterbt war."

Es iſt dem Pfaffen ſchon gelungen, die unmittelbar naive Freude der Marie an den Naturſchönheiten in eine religiöſe Bewunderung umzuwandeln. Die Natur iſt ſchon für ſie zur devot gewordnen, chriſtianiſirten Natur, zur Schöpfung erniedrigt. Das durchſichtige Luftmeer iſt zum dunkeln Symbol einer flauen Ewigkeit entweiht. Sie hat ſchon gelernt, daß alle menſchlichen Aeußerungen ihres Weſens „profan", der Religion, der wahren Weihe enterbt, irreligiös, gottlos waren. Der Pfaffe muß ſie vor ſich ſelbſt beſchmutzen, ihre natürlichen und geiſtigen Kräfte und Gnadenmittel in den Staub ziehen, damit ſie

empfänglich werde für das übernatürliche Gnadenmittel das er ihr verſpricht — für die Taufe.

Als Marie dem Pfaffen nun ein Geſtändniß machen will und ihn um Nachſicht bittet, antwortet er:

„Der Herr hat dir bewieſen, daß er barmherzig iſt.“

Marie darf in der Nachſicht, die ſie erfährt, nicht eine natürliche, ſich von ſelbſt verſtehende Beziehung eines verwandten menſchlichen Weſens zu ihr, dem menſchlichen Weſen, erblicken. Sie muß darin eine überſchwängliche, übernatürliche, übermenſchliche Barmherzigkeit und Herablaſſung, in der menſchlichen Nachſicht eine göttliche Barmherzigkeit erblicken. Sie muß alle menſchlichen und natürlichen Verhältniſſe in Verhältniſſe zu Gott transſcendiren. Die Weiſe, wie Fleur de Marie in ihrer Antwort auf das pfäffiſche Salbadern von Gottes Barmherzigkeit eingeht, beweiſt, wie weit die religiöſe Doktrin ſie ſchon verderbt hat.

Sobald ſie in ihre verbeſſerte Lage getreten ſei, ſagt ſie, habe ſie nur ihr neues Glück empfunden. „Jeden Augenblick dachte ich an Herrn Rudolph. Oft hob ich die Augen gen Himmel, nicht um Gott, ſondern um ihn, Herrn Rudolph dort zu ſuchen, und ihm zu danken. Ja — ich klage mich deſſen an, mein Vater, ich dachte mehr an ihn als an Gott; denn er hatte für mich gethan, was Gott allein hätte thun können ... Ich war glücklich, glücklich wie Jemand, der für immer einer großen Gefahr entronnen iſt.“ Fleur de Marie findet es ſchon unrecht, eine neue glückliche Lebensſituation einfach als das, was ſie wirklich iſt, als ein neues Glück empfunden d. h. ſich natürlich und nicht übernatürlich zu ihr verhalten zu haben. Sie

klagt sich schon an, in dem Menschen, der sie gerettet hat, das, was er wirklich war, ihren Retter gesehen und nicht an seine Stelle einen imaginären Retter, Gott, untergeschoben zu haben. Schon ist sie ergriffen von der religiösen Heuchelei, welche dem andern Menschen nimmt, was er um mich verdient hat, um es Gott zu geben, welche überhaupt alles Menschliche am Menschen als ihm fremd, und alles Unmenschliche an ihm als sein eigentliches Eigenthum betrachtet.

Marie erzählt uns, daß die religiöse Transformation ihrer Gedanken, ihrer Empfindungen, ihres Verhaltens zum Leben, durch Madame George und Laporte bewirkt worden sei.

„Als Rudolph mich von der Cité wegführte, hatte ich schon unbestimmt das Bewußtsein meiner Erniedrigung, aber die Erziehung, die Rathschläge, die Beispiele, welche ich von Ihnen und Madame George erhalten habe, haben mir begreiflich gemacht ... daß ich mehr schuldig als unglücklich gewesen bin ... Sie und Madame George haben mir die unendliche Tiefe meiner Verwerfung begreiflich gemacht.“ D. h. dem Prieſter Laporte und der Madame George verdankt sie es, das menschliche, und darum erträgliche Bewußtsein der Erniedrigung mit dem christlichen, und darum unerträglichen Bewußtsein einer unendlichen Verworfenheit vertauscht zu haben. Der Pfaffe und die Betschwester haben sie belehrt, sich von christlichem Standpunkt aus zu beurtheilen.

Marie empfindet die Größe des geistigen Unglücks, worin man sie gestürzt hat. Sie sagt: „Weil das Bewußtsein des Guten und Bösen mir so fürchterlich sein sollte, warum

überließ man mich nicht meinem unglücklichen Loos? . . Hätte man mich nicht der Infamie entrissen, das Elend, die Schläge würden mich sehr bald getödtet haben; wenigstens wäre ich gestorben in der Unwissenheit über eine Reinheit, die ich immer vergebens wünschen werde."

Der herzlose Pfaffe antwortet: „Selbst die edelste Natur, wenn sie auch nur einen Tag in den Schmutz versunken war, woraus man dich gezogen hat, bewahrt davon ein unauslöschliches Brandmal. Das ist die Unabänderlichkeit der göttlichen Justiz."

Fleur de Marie, tief von diesem honigglatten Pfaffenfluch verwundet, ruft aus: „Ihr seht es also, daß ich verzweifeln muß."

Der ergraute Sklave der Religion erwiedert: „Du mußt daran verzweifeln, aus deinem Leben diese trostlose Seite auszureißen, aber du mußt hoffen in die unendliche Barmherzigkeit Gottes. Hier unten, für dich armes Kind Thränen, Reue, Buße, aber eines Tages dort oben, dort oben, Verzeihung, ewige Glückseligkeit!"

Marie ist noch nicht blödsinnig genug um mit der ewigen Glückseligkeit und der Verzeihung dort oben sich beruhigen zu lassen.

„Mitleid", ruft sie aus, „Mitleid, mein Gott! ich bin noch so jung . . . malheur à moi!"

Und die heuchlerische Sophistik des Priesters erreicht ihre Spitze: „Im Gegentheil, Glück dir Marie, Glück dir, welcher der Herr die Gewissensbisse schickt, voll von Bitterkeit, aber wohlthätig! Sie beweisen die religiöse Empfänglichkeit deiner Seele . . . jedes deiner Leiden wird dort oben gezählt werden. Glaube mir, Gott hat dich einen

Augenblick auf dem ſchlechten Wege gelaſſen, um dir den Ruhm der Reue vorzubehalten und die ewige Belohnung, welche der Buße geſchuldet iſt."

Von dieſem Augenblick an iſt Marie zur Leibeignen des Sündenbewußtſeins geworden. Während ſie in der unglücklichſten Lebensſituation ſich zu einer liebenswürdigen, menſchlichen Individualität zu bilden wußte und innerhalb der äußern Erniedrigung ſich ihres menſchlichen Weſens, als ihres wahren Weſens, bewußt war, wird ihr nun der Schmutz der jetzigen Geſellſchaft, der ſie äußerlich berührt hat, zu ihrem innerſten Weſen, und die ſtete hypochondriſche Selbſtquälerei mit dieſem Schmutz zur Pflicht, zu der von Gott ſelbſt vorgezeichneten Lebensaufgabe, zum Selbſtzweck ihres Daſeins. Während ſie früher ſich rühmte: „je ne suis pas pleurnicheuse", während ſie wußte: „ce qui est fait, est fait", wird ihr nun die Selbſtzerknirſchung zum Guten, und die Reue zum Ruhm.

Es zeigt ſich ſpäter, daß Fleur de Marie Rudolphs Tochter iſt. Wir finden ſie wieder als Prinzeſſin von Gerolſtein. Wir belauſchen ſie in einem Zwiegeſpräch mit ihrem Vater: „En vain je prie dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon coeur de son pieux amour, de ses saintes espérances, de me prendre enfin toute entière, puisque je veux me donner toute entière à lui . . . il n'exauce pas mes voeux — sans doute, parceque mes préoccupations terrestres me rendent indigne d'entrer en commun avec lui."

Nachdem der Menſch ſeine Verirrungen als unendliche Verbrechen gegen Gott eingeſehen hat, kann er ſich nur der Erlöſung und Gnade verſichern, wenn er ſich

ganz Gott hinzieht, ganz der Welt und der Beschäftigung mit der Welt abstirbt. Nachdem Fleur de Marie eingesehn hat, daß die Befreiung aus ihrer unmenschlichen Lebenslage ein göttliches Wunder ist, muß sie selbst zur Heiligen werden, um solchen Mirakels würdig zu sein. Ihre menschliche Liebe muß sich in die religiöse Liebe, das Streben nach Glück in das Streben nach ewiger Glückseligkeit, die weltliche Befriedigung in die heilige Hoffnung, die Gemeinschaft mit den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott verwandeln. Gott soll sie ganz nehmen. Sie spricht selbst das Geheimniß aus, warum er sie nicht ganz nimmt. Sie hat sich ihm noch nicht ganz gegeben, ihr Herz ist noch von irdischen Angelegenheiten befangen und besessen. Es ist dies das letzte Aufflackern ihrer tüchtigen Natur. Sie giebt sich ganz an Gott, indem sie der Welt ganz abstirbt und in's Kloster geht.

„Niemand soll in's Kloster gehen,
Als er sei denn wohlversehen
Mit gehör'gem Sündenvorrath,
Damit es ihm so früh als spat
Nicht mög' an Vergnügen fehlen,
Sich mit Reue durchzuquälen."
(Göthe.)

Im Kloster wird Fleur de Marie durch die Intriguen Rudolphs zur Aebtissin promovirt. Sie weigert sich im Anfang, diese Stelle anzunehmen, im Gefühl ihrer Unwürdigkeit. Die alte Aebtissin redet ihr zu: „je vous dirais plus, ma chère fille, avant d'entrer au berçail, votre existence aurait été aussi égarée, qu'elle a été au contraire pure et louable .... que les vertus évangéliques, dont vous avez donné l'exemple depuis votre séjour ici, expiraient et rachèteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fut."

Wir ſehen aus den Worten der Aebtiſſin, daß die weltlichen Tugenden der Fleur de Marie in evangeliſche Tugenden ſich verwandelt haben, oder vielmehr ihre wirklichen Tugenden dürfen nur mehr evangeliſch karrikirt auftreten.

Marie antwortet auf die Worte der Aebtiſſin: „Sainte mère — je crois maintenant pouvoir accepter.“

Das Kloſterleben entſpricht Marien's Individualität nicht — ſie ſtirbt. Das Chriſtenthum tröſtet ſie nur in der Einbildung, oder ihr chriſtlicher Troſt iſt eben die Vernichtung ihres wirklichen Lebens und Weſens, — ihr Tod.

Rudolph hat alſo die Fleur de Marie erſt in eine reuige Sünderin, dann die reuige Sünderin in eine Nonne und endlich die Nonne in eine Leiche verwandelt. Bei ihrem Leichenbegängniß hält außer dem katholiſchen Prieſter noch der kritiſche Prieſter Szeliga einen Leichenſermon.

Ihr „unſchuldiges“ Daſein nennt er ihr „vergängliches“ Daſein und ſtellt es der „ewigen und unvergeßlichen Schuld“ gegenüber. Er rühmt es, daß ihr „letzter Athemzug“ die „Bitte um Vergebung und Verzeihung“ iſt. Wie aber der proteſtantiſche Geiſtliche, nachdem er die Nothwendigkeit der Gnade des Herrn, die Theilnahme des Verſtorbenen an der allgemeinen Erbſünde und die Stärke ſeines Sündenbewußtſeins dargeſtellt hat, nun mit einer weltlichen Wendung die Tugenden des Verſtorbenen anpreiſen muß, ſo braucht auch Herr Szeliga die Wendung:

„Und doch iſt ihr perſönlich nichts zu vergeben.“

Er wirft endlich auf Marien's Grab die verwelkteſte Blume der Kanzelberedtſamkeit:

„Innerlich rein wie ſelten ein Menſch, entſchlummerte ſie dieſer Welt.“ — Amen!

3) Enthüllung der Geheimniſſe des Rechts.

a) Der Maitre d'école oder die neue Strafttheorie. Das enthüllte Geheimniß des Cellular-Syſtems. Mediciniſche Geheimniſſe.

Der maitre d'école iſt ein Verbrecher von herkuliſcher Körperkraft und großer geiſtiger Energie. Er iſt von Haus aus ein gebildeter und unterrichteter Mann. Er, der leidenſchaftliche Athlete, geräth in Colliſion mit den Geſetzen und Gewohnheiten der bürgerlichen Geſellſchaft, deren allgemeines Maaß die Mittelmäßigkeit, die zarte Moral und der ſtille Handel iſt. Er wird zum Mörder und überläßt ſich allen Ausſchweifungen eines gewaltigen Temperaments, das nirgends eine angemeſſene menſchliche Thätigkeit findet.

Rudolph hat dieſen Verbrecher eingefangen. Er will ihn kritiſch reformiren, er will an ihm ein Exempel für die juriſtiſche Welt ſtatuiren. Er hadert mit der juriſtiſchen Welt nicht über die „Strafe“ ſelbſt, ſondern über die Art und Weiſe der Strafe. Er entdeckt nach dem bezeichnenden Ausdruck des Negerarztes David eine Strafttheorie, die des „größten deutſchen Criminaliſten“ würdig wäre, und die ſeither ſogar das Glück gehabt hat, von einem deutſchen Criminaliſten mit deutſchem Ernſt und deutſcher Gründlichkeit vertheidigt zu werden. Rudolph ahnt nicht einmal, daß man ſich über die Criminaliſten erheben könne, ſein Ehrgeiz geht darauf, „der größte Criminaliſt“, primus inter pares zu ſein. Er läßt den maitre d'école von dem Negerarzt David blenden.

Rudolph wiederholt zuerſt alle trivialen Einwürfe gegen die Todesſtrafe, ſie ſei wirkungslos auf den Verbrecher,

sie sei wirkungslos auf das Volk, dem sie als ein unterhaltendes Schauspiel erscheine.

Rudolph statuirt ferner einen Unterschied zwischen dem maitre d'école und der Seele des maitre d'école. Nicht den Menschen, nicht den wirklichen maitre d'école will er retten, sondern seiner Seelen Seelenheil.

„Das Heil einer Seele", docirt er, „ist eine heilige Sache . . . Jedes Verbrechen büßt sich und läßt sich zurückerkaufen, hat der Erlöser gesagt, aber nur für den, der ernsthaft die Buße und die Reue will. Der Uebergang von Tribunal zum Schaffott ist zu kurz . . . . . Du (der maitre d'école) hast verbrecherisch deine Kraft mißbraucht, ich werde deine Kraft paralysiren . . . du wirst vor dem Schwächsten zittern . . . . deine Strafe wird deinem Verbrechen gleichkommen . . . . aber diese fürchterliche Strafe wird dir wenigstens den grenzenlosen Horizont der Buße lassen . . . Ich trenne Dich nur von der Außenwelt, um dich, allein mit der Erinnerung deiner Schandthaten, in eine undurchdringliche Nacht zu versenken. . . Du wirst gezwungen sein in dich zu blicken . . . . deine Intelligenz, die du degradirt hast, wird erwachen und dich zur Buße führen."

Da Rudolph die Seele für heilig, den Leib des Menschen aber für profan hält, da er also nur die Seele als das Wahre, weil dem Himmel — nach Herrn Szeliga's kritischer Umschreibung der Menschheit — angehörige Wesen betrachtet, so gehört der Leib, die Kraft des maitre d'école nicht der Menschheit an, ihre Wesensäußerung ist nicht menschlich zu bilden und der Menschheit zu vindiciren, sie ist nicht als ein selbstmenschliches Wesen zu behandeln. Der

maitre d'école hat seine Kraft mißbraucht, Rudolph paralysirt, lähmt, vernichtet diese Kraft. Es gibt kein kritischeres Mittel, um die verkehrten Aeußerungen einer menschlichen Wesenskraft los zu werden, als die Vernichtung dieser Wesenskraft. Es ist dies das christliche Mittel, welches das Auge ausreißt, wenn das Auge Aergerniß gibt, die Hand abschlägt, wenn die Hand Aergerniß gibt, mit Einem Worte den Leib tödtet, wenn der Leib Aergerniß gibt, denn Auge, Hand, Leib sind eigentlich bloß überflüssige, sündige Zuthaten des Menschen. Man muß die menschliche Natur todtschlagen um ihre Krankheiten zu heilen. Auch die massenhafte Jurisprudenz, mit der kritischen hierin übereinstimmend, findet in der Lähmung, im Paralysiren der menschlichen Kräfte das Gegengift gegen die störenden Aeußerungen dieser Kräfte.

Was Rudolph, den Mann der reinen Kritik, an der profanen Kriminalistik genirt, ist der zu rasche Uebergang von dem Tribunal auf das Schaffott. Er hingegen will die Rache am Verbrecher mit der Buße und dem Sündenbewußtsein des Verbrechers, die körperliche Strafe mit der geistlichen Strafe, die sinnliche Marter mit der unsinnlichen Marter der Reue verbinden. Die profane Strafe soll zugleich ein christlich moralisches Erziehungsmittel sein.

Diese Straftheorie, welche die Jurisprudenz mit der Theologie verbindet, dies „enthüllte Geheimniß des Geheimnisses" ist durchaus keine andere als die Straftheorie der katholischen Kirche, wie schon Bentham in seinem Werk: „Theorie der Strafen und Belohnungen" weitläufig auseinander gesetzt hat. Ebenso hat Bentham in der angeführten Schrift die moralische Nichtigkeit der jetzigen Strafen

bewiesen. Er nennt die gesetzlichen Züchtigungen: „Gerichtliche Parodien.“

Die Strafe, die Rudolph am maitre d'école vollzieht, ist dieselbe Strafe, die Origenes an sich selbst vollzog. Er entmannt ihn, er beraubt ihn eines Zeugungsgliedes, des Auges. „Das Auge ist des Leibes Licht.“ Daß Rudolph gerade auf die Blendung verfällt, macht seinem religiösen Instinkt alle Ehre. Es ist die Strafe, die in dem ganz christlichen Reich von Byzanz an der Tagesordnung war und in der kräftigen Jugendperiode der christlich-germanischen Reiche von England und Frankreich blühte. Die Trennung des Menschen von der sinnlichen Außenwelt, das Zurückschleudern in sein abstraktes Innere, um ihn zu bessern, — die Blendung — ist eine nothwendige Consequenz der christlichen Doktrine, nachwelcher die vollendete Durchführung dieser Trennung, die reine Isolirung des Menschen auf sein spiritualistisches „Ich“, das Gute selbst ist. Wenn Rudolph nicht, wie es in Byzanz und im Frankenreiche geschah, den maitre d'école in ein wirkliches Kloster steckt, so steckt er ihn wenigstens in ein ideales Kloster, in das Kloster einer undurchdringlichen, von dem Licht der Außenwelt nicht unterbrochenen Nacht, in das Kloster eines thatlosen Gewissens und eines Sündenbewußtseins, das nur mit gespenstischen Erinnerungen bevölkert ist.

Eine gewisse spekulative Schaam erlaubt dem Herrn Szeliga nicht, offenherzig auf die Strafiheorie seines Helden Rudolph, auf die Verbindung der weltlichen Strafe mit der christlichen Reue und Buße einzugehen. Er schiebt ihm dagegen, versteht sich auch als der Welt erst zu enthüllendes Geheimniß, die Theorie unter, wonach der Verbrecher in

der Strafe zum „Richter" über sein „eigenes" Verbrechen erhoben werden soll.

Das Geheimniß dieses enthüllten Geheimnisses ist die Hegel'sche Straftheorie. Nach Hegel fällt der Verbrecher in der Strafe über sich selbst das Urtheil. Gans hat diese Theorie weitläufiger ausgeführt. Sie ist bei Hegel das spekulative Schönpflaster des alten Justalionis, das Kant als die einzig rechtliche Straftheorie entwickelt hatte. Bei Hegel bleibt die Selbstrichtung des Verbrechers eine bloße „Idee", eine bloß spekulative Interpretation der gangbaren empirischen Kriminalstrafen. Er überläßt daher ihren Modus der jedesmaligen Bildungsstufe des Staats, d. h. er läßt die Strafe bestehen wie sie besteht. Eben hierin zeigt er sich kritischer als sein kritischer Nachbeter. Eine Straftheorie, welche zugleich im Verbrecher den Menschen anerkennt, kann dies nur in der Abstraktion, in der Einbildung thun, eben weil die Strafe, der Zwang, dem menschlichen Verhalten widersprechen. In der Ausführung wäre die Sache zudem unmöglich. An die Stelle des abstrakten Gesetzes würde die rein subjektive Willkühr treten, da es jedesmal von den offiziellen, „ehrbaren und anständigen" Männern abhängen müßte, die Strafe nach der Individualität des Verbrechers einzurichten. Schon Plato hat die Einsicht besessen, daß das Gesetz einseitig sein und von der Individualität abstrahiren muß. Unter menschlichen Verhältnissen dagegen wird die Strafe wirklich nichts anderes sein, als das Urtheil des Fehlenden über sich selbst. Man wird ihn nicht überreden wollen, daß eine äußere, ihm von Andern angethane Gewalt eine Gewalt sei, die er sich

selbst angethan habe. In den andern Menschen wird er vielmehr die natürlichen Erlöser von der Strafe finden, die er über sich selbst verhängt hat, d. h. das Verhältniß wird sich geradezu umkehren.

Rudolph spricht seinen innersten Gedanken — den Zweck der Blendung — aus, wenn er dem maitre d'école sagt: „Chacune de tes paroles sera une prière."

Er will ihn beten lehren. Er will den herkulischen Räuber in einen Mönch verwandeln, dessen ganze Arbeit das Beten ist. Wie human ist gegen diese christliche Grausamkeit die gewöhnliche Straftheorie, welche einem Menschen einfach den Kopf abschlägt, wenn sie ihn vernichten will. Es versteht sich endlich von selbst, daß die wirkliche massenhafte Gesetzgebung, so oft es ihr ernstlich um die Besserung der Verbrecher zu thun war, ungleich verständiger und humaner verfuhr, als der deutsche Harun al Raschid. Die vier holländischen Agrikulturkolonien, die Verbrecherkolonie Ostwald im Elsaß sind wahrhaft menschliche Versuche, gegenüber der Blendung des maitre d'école. Wie Rudolph die Fleur de Marie entleibt, indem er sie dem Pfaffen und dem Sündenbewußtsein überliefert, wie er den Chourineur entleibt, indem er ihm seine menschliche Selbständigkeit raubt und ihn zum Bulldoggen herabwürdigt, so entleibt er den maitre d'école, indem er ihm die Augen aussticht, damit er „beten" lerne.

Dies ist allerdings die Weise, wie alle Wirklichkeit „einfach" aus der „reinen Kritik" hervorgeht, nämlich als Entstellung und sinnlose Abstraktion von der Wirklichkeit.

Herr Szeliga läßt sogleich nach der Blendung des maitre d'école ein moralisches Wunder sich ereignen.

„Der furchtbare Schulmeister erkennt", nach seinem Bericht, „plötzlich" die Macht der Ehrlichkeit und Redlichkeit an, er sagt zum Schurimann: ja, dir kann ich vertrauen, du hast niemals gestohlen."

Unglücklicherweise hat Eugen Sue eine Aeußerung des maitre d'école über Chourineur aufbewahrt, welche dieselbe Anerkennung enthält, und keine Wirkung der Blendung sein kann, weil sie vor derselben stattgefunden hat. Der maitre d'école äußert sich nämlich in seinem tête à tête mit Rudolph über Chourineur dahin: „du reste il n'est pas capable de vendre un ami. Non: il a du bon .... il a toujours eu des idées singulières."

Das moralische Wunder des Herrn Szeliga wäre hiermit vernichtet. Wir betrachten nun die wirklichen Ergebnisse von Rudolph's kritischer Kur.

Wir finden den maitre d'école zunächst auf einer Expedition mit der Chouette nach dem Gut zu Bouqueval, um der Fleur de Marie einen schlechten Streich zu spielen. Der Gedanke der ihn beherrscht ist natürlich der Gedanke der Rache gegen Rudolph, und er weiß sich nur metaphysisch an ihm zu rächen, indem er ihm zum Trotz „das Böse" denkt und ausheckt. „Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal." Er erzählt der Chouette, warum er sie aufsuchen ließ:

„Ich langweilte mich, ich ganz allein mit diesen honneten Leuten."

Wenn Eugen Sue seine mönchische, seine bestialische Wollust an der Selbsterniedrigung des Menschen soweit befriedigt, daß er den maitre d'école auf den Knieen vor der alten Hexe Chouette und dem kleinen Kobold Tor-

tillard stehen läßt, ihn nicht zu verlassen, so vergißt der große Moralist, daß er der Chouette die Blume eines teuflischen Selbstgenusses reicht. Wie Rudolph dem Verbrecher die Macht der physischen Gewalt, die er ihm als nichtig darstellen will, eben durch die gewaltthätige Blendung bewies, so lehrt hier Eugen Sue den maitre d'école die Macht der vollen Sinnlichkeit erst recht anerkennen. Er lehrt ihn einsehen, daß ohne sie der Mensch entmannt ist und zur widerstandslosen Zielscheibe des Kinderspottes wird. Er überzeugt ihn, daß die Welt seine Verbrechen verdient hat, weil er nur die Augen zu verlieren braucht, um von ihr mißhandelt zu werden. Er raubt ihm seine letzte menschliche Illusion, denn der maitre d'école glaubte an die Anhänglichkeit der Chouette. Er hatte zu Rudolph geäußert: „sie würde sich für mich in's Feuer werfen lassen." Dagegen genießt Eugen Sue die Satisfaktion, daß der maitre d'école in höchster Verzweiflung ausruft:

„Mon dieu! mon dieu! mon dieu!"

Er hat „beten" gelernt! Und Herr Sue findet in diesem „appel involontaire de la commisération divine, quelque chose de providentiel.

Die erste Folge der Rudolph'schen Kritik ist dies unwillkührliche Gebet. Ihm folgt auf dem Fuße eine unfreiwillige Buße im Pachthof zu Bouqueval, wo dem maitre d'école im Traum die Gespenster der Gemordeten erscheinen.

Wir überschlagen die weitläufige Schilderung dieses Traums, um den kritisch-reformirten maitre d'école im Keller der Bras rouge, angeschmiedet an Ketten, von Ratten halb zerfressen, halb verhungert, von den Quälereien der Chouette

und des Tortillard halb verrückt, brüllend wie ein Vieh, wiederzufinden. Tortillard hat die Chouette in seine Hände geliefert. Betrachten wir ihn während der Operation, die er mit ihr vornimmt. Er kopirt den Helden Rudolph nicht nur äußerlich, indem er der Chouette die Augen auskratzt, sondern auch moraliſch, indem er Rudolph's Heuchelei wiederholt und ſeine grauſame Handlung mit devoten Redensarten ausſchmückt. Sobald der maitre d'école die Chouette in ſeiner Gewalt hat, äußert er „une joie effrayante", ſeine Stimme zittert vor Wuth.

„Tu sens bien", ſagt er, „que je ne veux pas en finir toute de suite . . . torture pour torture . . . il faut que je te parle longuement avant de te tuer . . . ça va être affreux pour toi. D'abord, vois tu . . . . depuis ce rêve de la ferme de Bouqueval, qui m'a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve, qui a manqué de me rendre fou, ... qui me rendra fou . . . il s'est passé en moi un changement étrange . . . J'ai eu horreur de ma férocité passé . . . d'abord je ne t'ai pas permis de martyriser la goualeuse, cela n'était rien encore . . en m'entraînant ici dans cette cave, en m'y faisant souffrir le froid et la faim . . . tout m'a laissé tout à l'épouvante de mes reflexions. . . Oh! tu ne sais pas ce que c'est que d'être seul . . . l'isolement m'a purifié. Je ne l'aurais pas crû possible . . . une preuve que je suis peut-être moins scélérat qu'autrefois . . . ce que j'éprouve une joie infinie à te tenir là . . . monstre . . . non pour me venger, mais . . . mais pour venger nos victimes . . . oui, j'aurais accompli un devoir quand de ma propre main j'aurai puni ma complice . . . j'ai maintenant horreur de mes meurtres

passés, et pourtant . . . trouves tu pas cela bizarre! c'est sans crainte, c'est avec sécurité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux avec des raffinements affreux . . . dis . . . dis . . . conçois tu cela?"

Der maitre d'école durchläuft in diesen wenigen Worten eine ganze Tonleiter moralischer Kasuistik.

Seine erste Aeußerung ist eine offenherzige Aeußerung der Racheluſt. Er will Tortur für Tortur geben. Er will die Chouette morden, er will ihre Todesangſt durch einen langen Sermon verlängern, und — köſtliche Sophiſtik! — dieſe Rede, womit er ſie peinigt, iſt ein moraliſcher Sermon. Er behauptet der Traum zu Bouqueval habe ihn gebeſſert. Er offenbart zugleich die eigentliche wahre Wirkung dieſes Traums, indem er geſteht, daß er ihn faſt verrückt gemacht habe, daß er ihn verrückt machen wird. Als einen Beweis ſeiner Beſſerung führt er an, daß er die Peinigung der Fleur de Marie verhindert habe. Bei Eugen Sue müſſen die Perſonen, früher der Chourineur, hier der maitre d'école, ſeine eigene ſchriftſtelleriſche Abſicht, welche ihn beſtimmt, ſie ſo und nicht anders handeln zu laſſen, als ihre Reflexion, als das bewußte Motiv ihrer Handlung ausſprechen. Sie müſſen beſtändig ſagen: Hierin hab' ich mich gebeſſert, darin, darin ꝛc. Da ſie zu keinem wirklich inhaltsvollen Leben kommen, ſo müſſen ſie unbedeutenden Zügen, wie hier der Beſchützung der Fleur de Marie, durch ihre Zunge ſtarke Töne verleihen.

Nachdem der maitre d'école die wohlthätige Wirkung des Traumes zu Bouqueval berichtet hat, muß er erklären, warum Eugen Sue ihn in einen Keller einſperren ließ. Er muß das Verfahren des Romanſchreibers ver-

nünftig finden. Er muß der Chouette ſagen: dadurch, daß du mich in einen Keller einſperrteſt, mich von Ratten benagen, mich Hunger und Durſt leiden ließeſt, haſt du meine Beſſerung vollendet. Die Einſamkeit hat mich gereinigt.

Das thieriſche Gebrüll, die raſende Wuth, die furchtbare Rachluſt, womit der maitre d'école die Chouette empfängt, ſchlagen dieſer moraliſchen Phraſeologie in's Geſicht. Sie verrathen den Charakter der Reflexionen, die er in ſeinem Kerker anſtellte.

Der maitre d'école ſcheint dies ſelbſt zu empfinden, aber als ein kritiſcher Moraliſt wird er die Widerſprüche zu vereinigen wiſſen.

Eben die „grenzenloſe Freude", die Chouette in ſeiner Gewalt zu haben, erklärt er für ein Zeichen ſeiner Beſſerung. Seine Rachluſt iſt nämlich keine natürliche, ſondern eine moraliſche Rachluſt. Nicht ſich, ſondern ſeine und Chouette's gemeinſchaftliche Opfer will er rächen. Wenn er ſie mordet, ſo begeht er keinen Mord, er erfüllt eine Pflicht. Er rächt ſich nicht an ihr, er beſtraft als ein unpartheiiſcher Richter ſeine Mitſchuldige. Er hat einen Schauder vor ſeinen vergangenen Mordthaten, und dennoch — er ſelbſt iſt über ſeine Kaſuiſtik verwundert — und dennoch fragt er die Chouette, findeſt du es nicht bizarr? furchtlos, ſorglos will ich dich tödten! Aus nicht angegebenen moraliſchen Gründen weidet er ſich zugleich an dem Gemälde des Mords, den er begehen will, als eines meurtre affreux, als eines meurtre avec des raffinements affreux.

Daß der maitre d'école die Chouette mordet, entſpricht ſeinem Charakter, namentlich nach der Grauſamkeit, womit ſie ihn mißhandelt hat. Daß er aber aus moraliſchen Mo-

tuen mordet, daß er ſeine barbariſche Freude an dem meurtre affreux, an den raffinements affreux moraliſch interpretirt, daß er die Reue über die vergangenen Mordthaten eben in der Vollbringung einer neuen Mordthat bewährt, daß er aus einem einfachen ein doppelſinniger, ein moraliſcher Mörder geworden iſt — das iſt das glorreiche Reſultat von Rudolph's kritiſcher Kur.

Die Chouette ſucht ſich dem maitre d'école zu entziehen. Er bemerkt es und hält ſie feſt.

„Tiens toi donc, la chouette, il faut que je finisse de t'expliquer comment peu à peu j'en suis venu à me repentir . . . cette révélation te sera ôdieuse . . . et elle te prouvera aussi combien je dois être impitoyable dans la vengeance, que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes . . . Il faut que je me hâte . . . la joie de te tenir là me fait boudir le sang . . . j'aurai le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant de m'entendre . . Je suis aveugle . . et ma pensée prend une forme, un corps pour me représenter incessamment d'une manière visible presque palpable . . . les traits de mes victimes . . les idées s'imagent presque matériellement dans le cerveau. Quand au repentir se joint une expiation d'une effrayante sévérité . . . une expiation qui change notre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de reflexions désespérées . . . peut-être alors le pardon des hommes succède au remord et à l'expiation."

Der maitre d'école fährt fort in ſeiner Heuchelei, die ſich jeden Augenblick als Heuchelei verräth. Chouette ſoll hören, wie er nach und nach zur Reue gekommen iſt. Dieſe Enthüllung wird ihr gehäſſig ſein, denn ſie wird beweiſen,

daß es seine Pflicht ist, eine unbarmherzige Rache nicht in seinem eignen Namen, sondern im Namen ihrer gemeinschaftlichen Opfer an ihr zu vollziehen. Plötzlich unterbricht der maitre d'école seine didaktische Vorlesung. Er muß, wie er sagt, „eilen" mit seiner Lektion, denn: die Freude, sie zu halten, macht das Blut in seinen Adern springen; moralischer Grund, die Vorlesung abzukürzen! Dann beschwichtigt er wieder sein Blut. Die lange Zeit, während welcher er ihr Moral predigt ist ja nicht für seine Rache verloren. Sie wird ihr „die Annährung des Todes fürchterlich machen." Anderer moralischer Grund, seinen Sermon auszuspinnen! Und nun nach diesen moralischen Gründen, kann er getrost seinen moralischen Text wieder da aufnehmen, wo er ihn hat fallen lassen.

Der maitre d'école beschreibt richtig den Zustand worin die Isolirung von der Außenwelt den Menschen stürzt. Der Mensch, dem die sinnliche Welt zu einer bloßen Idee wird, ihm verwandeln sich dagen bloße Ideen in sinnliche Wesen. Die Gespinnste seines Gehirns nehmen körperliche Form an. Innerhalb seines Geistes erzeugt sich eine Welt von greifbaren, fühlbaren Gespenstern. Das ist das Geheimniß aller frommen Visionen, das ist zugleich die allgemeine Form der Verrücktheit. Der maitre d'école, der die Phrasen Rudolphs über die „Macht der Reue und Buße, verbunden mit schrecklichen Martern" wiederholt, wiederholt sie daher schon als ein halb Verrückter und bewährt so thatsächlich den Zusammenhang des christlichen Sündenbewußtseins mit dem Wahnsinn. Ebenso, wenn der maitre d'école die Verwandlung des Lebens in eine Traumnacht, die von Blendwerken erfüllt wird, als das wahre Ergebniß der

Reue und Buße betrachtet, ſo ſpricht er das wahre Geheimniß der reinen Kritik und der chriſtlichen Beſſerung aus. Sie beſteht eben darin, den Menſchen in ein Geſpenſt und ſein Leben in ein Traumleben zu verwandeln.

Eugen Sue empfindet an dieſem Punkt, wie ſehr die heilſamen Gedanken, die er den blinden Räuber dem Rudolph nachplaudern läßt, durch deſſen Verfahren gegen die Chouette blamirt werden. Er legt daher dem maitre d'école in den Mund:

„La salutaire influence de ces pensées est telle que ma fureur s'apaise."

Der maitre d'école geſteht alſo nun, daß ſein moraliſcher Zorn nichts anders als eine profane Wuth war.

„Le courage . . . la force . . . la volonté me manquent pour te tuer . . . non, ce n'est pas à moi de verser ton sang . . . ce serait . . . un meurtre," er nennt die Sache bei ihrem Namen . . . „meurtre excusable peutêtre . . . mais ce serait toujours un meurtre."

Zu rechter Zeit verwundet die Chouette den maitre d'école mit ihrem Stilet. Eugen Sue kann ihn nun ohne weitere moraliſche Kaſuiſtik die Chouette tödten laſſen.

„Il perça un cri de douleur . . . les ardeurs feroces de sa vengeance, de ses rages, ses instincts sanguinairs brusquement reveillés et exasperés par cette attaque firent une explosion soudaine, terrible, où s'abima sa raison déjà fortement ébranlée . . Ah vipère! . . j'ai senti ta dent . . tu serais comme moi Sansyeux." Er fragt ihr die Augen aus.

In dem Augenblick, wo die durch Rudolphs Kur nur heuchleriſch, nur ſophiſtiſch verbrämte, nur asceriſch übermannte Natur des maitre d'école hervorbricht, iſt die Er-

plosion um ſo gewaltſamer und fürchterlicher. Eugen Sue's Geſtändniß, wonach die Vernunft des maitre d'école, durch alle Ereigniſſe, die Rudolph vorbereitet hatte, ſchon ſtark erſchüttert war, iſt dankenswerth.

„Der letzte Strahl ſeiner Vernunft erloſch in dieſem Schrei des Entſetzens, in dieſem Schrei eines Verdammten ... (er ſieht die Geſpenſter der Ermordeten) der maitre d'école tobt und brüllt wie ein raſendes Thier ... Er ſchleift die Chouette zu Tode."

Herr Szeliga murmelt in ſeinen Bart: „Mit dem Schulmeiſter kann nicht eine ſo ſchnelle (!) und glückliche (!) Umwandlung (!) als mit dem Schurimann „vorgehen."

Wie Rudolph die Fleur de Marie zur Bewohnerin des Kloſters, ſo macht er den maitre d'école zum Bewohner des Irrenhauſes, des Bicêtre. Er hat nicht nur ſeine phyſiſche, er hat auch ſeine geiſtige Kraft paralyſirt. Und mit Recht. Denn nicht nur mit der phyſiſchen, auch mit der geiſtigen Kraft hat er geſündigt, und nach der Straftheorie Rudolphs muß man die ſündigenden Kräfte vernichten.

Aber noch hat Herr Eugen Sue „die Buße und Reue, verbunden mit einer ſchrecklichen Rache" nicht vollendet. Der maitre d'école kommt wieder zu Verſtand, bleibt aber aus Furcht, der Juſtiz ausgeliefert zu werden, im Bicêtre und ſpielt den Verrückten. Herr Sue vergißt, daß „jedes ſeiner Worte ein Gebet ſein ſollte", und daß es ſchließlich vielmehr das unartikulirte Heulen und Raſen eines Wahnſinnigen iſt, oder ſtellt etwa ironiſcher Weiſe Herr Sue dieſe Lebensäußerung mit dem Beten auf eine Rangſtufe?

Die Idee der Strafe, welche Rudolph in der Blendung des maitre d'école anwendet, dieſe Iſolirung des Menſchen

auf seine Seele und von der Außenwelt, die Verbindung der juristischen Strafe mit der theologischen Quälerei, hat ihre entschiedenste Ausführung — im Cellularsystem. Herr Sue feiert daher auch das Cellularsystem.

„Wie vieler Jahrhunderte bedurfte es, um zu erkennen, daß es nur ein Mittel gibt um den reißend um sich greifenden Aussatz, welcher den socialen Körper bedroht, (nämlich die Verdorbenheit in den Gefängnissen) zu tilgen — die Isolirung."

Herr Sue theilt die Ansicht der honneten Leute, welche die Ausbreitung der Verbrechen aus der Einrichtung der Gefängnisse erklären. Um den Verbrecher der schlechten Gesellschaft zu entziehen, überlassen sie ihn seiner eignen Gesellschaft.

Herr Eugen Sue erklärt:

„Ich würde mich glücklich schätzen, wenn meine schwache Stimme unter all denen gehört werden könnte, welche mit so großem Recht und so großer Beharrlichkeit auf die vollständige absolute Anwendung des Cellularsystems dringen."

Herrn Sue's Wunsch ist nur theilweise in Erfüllung gegangen. In den diesjährigen Verhandlungen der Deputirtenkammer über das Cellularsystem mußten sogar die officiellen Vertheidiger dieses Systems zugestehn, daß es früher oder später die Verrücktheit der Verbrecher zur Folge habe. Alle Gefängnißstrafe über 10 Jahre mußte daher in Deportation verwandelt werden.

Hätten Herr Toqueville und Herr Beaumont den Roman Eugen Sues gründlich studirt, sie hätten unfehlbar die absolute vollständige Anwendung des Cellularsystems durchgesetzt.

Wenn Eugen Sue nämlich den Verbrechern bei gesundem Verstande die Gesellschaft entzieht, um sie verrückt zu machen, so giebt er den Verrückten Gesellschaft, um sie zu

Verſtand zu bringen. „L'expérience prouve, que pour les aliénés l'isolement est aussi funeste qu'il est salutaire pour les détenus criminels.“

Wenn nun Herr Sue und ſein kritiſcher Held Rudolph weder mit der katholiſchen Straftheorie, noch mit dem methodiſtiſchen Cellularſyſtem das Recht um irgend ein Geheimniß ärmer gemacht haben, ſo haben ſie dagegen die Medizin mit neuen Geheimniſſen bereichert, und am Ende iſt es eben ſo verdienſtvoll, neue Geheimniſſe zu entdecken, als alte Geheimniſſe zu enthüllen. Die kritiſche Kritik berichtet mit Herrn Sue übereinſtimmend über die Blendung des maitre d'école:

„Er glaubt nicht einmal wenn man ihm ſagt, er ſei des Lichts ſeiner Augen beraubt.“

Der maitre d'école konnte nicht an den Verluſt des Augenlichts glauben, weil er wirklich noch ſah, Herr Sue beſchreibt einen neuen Staar, ertheilt ein wirkliches Geheimniß für die maſſenhafte, unkritiſche Ophtalmologie mit.

Die Pupille iſt weiß nach der Operation. Es handelt ſich alſo um einen Linſenſtaar. Dieſen hat man freilich bis jetzt wohl durch Verletzung der Linſenkapſel herbeiführen können, auch ziemlich ſchmerzlos, wenn auch nicht völlig ohne Schmerz. Da aber die Mediziner nur auf naturgemäßem, nicht auf kritiſchem Wege dies Reſultat erreichen, ſo blieb nichts übrig, als nach der Verletzung die Entzündung mit ihrer plaſtiſchen Ausſchwitzung abzuwarten, um eine Trübung der Linſe zu erhalten.

Ein noch größeres Wunder und Geheimniß trägt ſich im 3ten Kapitel des 3ten Bandes mit dem maitre d'école zu.

Der Erblindete sieht wieder. „La chouette, le maitre d'école et Tortillard virent le prêtre et Fleur de Marie."

Wollen wir dieses Sehen des maitre d'école nun nicht nach dem Vorgang der „Kritik der Synoptiker" als ein schriftstellerisches Wunder deuten, so wird der maitre d'école sich seinen Staar wieder haben operiren lassen. Später ist er wieder erblindet. Er hat also sein Auge zu früh gebraucht, durch Lichtreiz ist eine Entzündung herbeigeführt worden, welche mit einer Lähmung der retina endete und eine unheilbare Amaurose bewirkte. Daß dieser Prozeß hier in Einer Sekunde vor sich geht, ist ein neues mystère für die unkritische Ophtalmologie.

b) Belohnung und Strafe. Die doppelte Justiz, nebst Tabelle.

Held Rudolph enthüllt die neue Theorie, welche die Gesellschaft durch Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen aufrecht erhält. Unkritisch betrachtet ist diese Theorie keine andre als die Theorie der heutigen Gesellschaft. Wie wenig läßt sie es an Belohnungen für die Guten und an Strafen für die Bösen fehlen! Gegen dies enthüllte Geheimniß, wie unkritisch ist nicht der massenhafte Communist Owen, der in der Strafe und Belohnung die Heiligung der gesellschaftlichen Rangunterschiede und den vollkommnen Ausdruck einer knechtischen Verworfenheit erblickt.

Als neue Enthüllung könnte es erscheinen, daß Eugen Sue von der Justiz — von einem Pendant zur Kriminaljustiz die Belohnungen ausgehn läßt, und unzufrieden mit einer Gerichtsbarkeit zwei erfindet. Leider ist auch dies enthüllte Geheimniß die Wiederholung einer alten, von

Bentham in ſeinem obenangeführten Buche weitläufig entwickelten Lehre. Dagegen ſoll Herrn Eugen Sue die Ehre nicht ſtreitig gemacht werden, auf eine ungleich kritiſchere Weiſe wie Bentham ſeinen Vorſchlag motivirt und entwickelt zu haben. Während der maſſenhafte Engländer ganz auf ebener Erde ſtehen bleibt, erhebt ſich die Sue'ſche Deduktion in die kritiſche Region des Himmels. Herr Sue entwickelt wie folgt:

„Um die Böſen zu ſchrecken, materialiſirt man die vorweggenommenen Wirkungen des himmliſchen Zorn's. Warum ſollte man nicht die Wirkung der göttlichen Belohnung in Bezug auf die Guten in ähnlicher Weiſe materialiſiren und auf Erden antizipiren?“

Nach unkritiſcher Anſicht hat man umgekehrt in der himmliſchen Kriminaltheorie nur die irdiſche idealiſirt, wie man in der göttlichen Belohnung nur die menſchliche Lohndienerei idealiſirt hat. Wenn die Geſellſchaft nicht alle Guten belohnt, ſo iſt dies unumgänglich nöthig, damit die göttliche Gerechtigkeit doch irgend etwas vor der menſchlichen voraus habe.

Herr Sue gibt nun in der Ausmalung ſeiner kritiſch belohnenden Juſtiz „ein Beiſpiel jenes weiblichen“, von Herrn Edgar an der Flora Triſtan mit aller „Ruhe des Erkennens“ gerügten „Dogmatismus, der eine Formel haben will und ſich dieſelbe nach den Kategorien des Beſtehenden bildet.“ Herr Eugen Sue entwirft zu jedem Stück der beſtehenden Kriminaljuſtiz, die er beſtehen läßt, ein bis in's Détail kopirendes Gegenbild der belohnenden Juſtiz, die er hinzufügt. Wir wollen zur leichtern Ueberſicht des Leſers, ſeine Schilderung von Bild und Gegenbild in eine Tabelle zuſammenbringen.

(Siehe folgende Seite der Tabelle.

Tabelle der kritiſch vollſtändigen Juſtiz.

Beſtehen der Juſtiz.	Kritiſch ergänzende Juſtiz.
Namen: Justice **Criminelle.**	Namen: Justice **Vertueuse.**
Signalement: hält in der Hand ein Schwert um die Böſen um einen Kopf zu verkürzen.	**Signalement:** hält in der Hand eine Krone, um die Guten um einen Kopf zu erhöhen.
Zweck: Beſtrafung des Böſen, Gefangenſchaft. Infamie. Lebensberaubung. Das Volk erfährt die ſchreckliche Züchtigung für den Böſen.	**Zweck:** Belohnung des Guten, Freitiſch, Ehre, Lebenserhaltung. Das Volk erfährt den eklatanten Triumph für den Guten.
Mittel um die Böſen zu entdecken: Polizeiliche Spionage, Mouchards, um den Böſen aufzulauern.	**Mittel um die Guten zu entdecken:** Espionage de vertu, Mouchards, um den Tugendhaften aufzulauern:

300

Entſcheidung, ob einer ein Böſer ſei: Les assises du crime, Aſſiſen für das Verbrechen. Das öffentliche Miniſterium ſignaliſirt die Verbrechen des Angeklagten und denuncirt ſie der öffentlichen Rache.	**Entſcheidung, ob einer ein Guter ſei:** Assises de la vertu, Aſſiſen für die Tugend. Das öffentliche Miniſterium ſignaliſirt die edlen Handlungen des Angeklagten und denuncirt ſie der öffentlichen Erkenntlichkeit.
Zuſtand des Verbrechers nach dem Urtheil: Er ſteht unter der surveillance de la haute police. Er wird ernährt im Gefängniß. Der Staat macht Ausgaben für ihn.	**Zuſtand des Tugendhaften nach dem Urtheil:** Er ſteht unter der Surveillance de la haute charité morale. Er wird ernährt in ſeinem Hauſe. Der Staat macht Ausgaben für ihn.
Execution. Der Verbrecher ſteht auf dem Schaffot.	Execution. Grade gegenüber dem Schaffot des Verbrechers erhebt ſich ein Piedeſtal, worauf der grand homme de bien ſteigt — Ein Tugendpranger.

301

Herr Sue, von dem Anblick dieſes Gemäldes ergriffen, ruft aus: „hélas, c'est une utopie, mais supposez qu'une société soit **organisé** de telle sorte!“ Das wäre alſo die **kritiſche Organiſation der Geſellſchaft**. Wir müſſen dieſe Organiſation gegen den Vorwurf Eugen Sue's, daß ſie bisher noch ein Utopien geblieben ſei, förmlich in Schutz nehmen. Sue hat den „**Tugendpreis**“, der jährlich in Paris ausgetheilt wird und den er ſelbſt erwähnt, wieder vergeſſen. Dieſer Preis iſt ſogar doppelt organiſirt, der materielle **prix Monthion** für edle Handlungen der Männer und Frauen, und der prix rosière für die ſittſamſten Mädchen. Hier fehlt ſogar die von Eugen Sue verlangte Roſen-**Krone** nicht.

Was die **Espionage de vertu** wie die **surveillance de haute charité morale** betrifft, ſo iſt ſie von den Jeſuiten längſt organiſirt. Ueberdem ſignaliſiren und denunciren das „Journal des débats“, der „Siècle“, die „petites affiches de Paris“ ꝛc. die Tugenden, edlen Handlungen und Verdienſte ſämmtlicher pariſer Stockjobbers, täglich zu koſtenden Preiſen, abgeſehen vom Signaliſiren und Denunciren der politiſchen edlen Handlungen, für welche jede Parthei ihr eignes Organ beſitzt.

Schon der alte Voß hat bemerkt, daß Homer beſſer iſt, als ſeine Götter. Das „enthüllte Geheimniß aller Geheimniſſe“, Rudolph, können wir daher für Eugen Sue's Ideen verantwortlich machen.

Ueberdem berichtet Herr **Szeliga**: „Außerdem ſind der Stellen, mit denen Eugen Sue die Erzählung unterbricht, Epiſoden einleitet und ſchließt, ſehr viele und alle ſind **Kritik**.“

4) Aufhebung der Verwilderung innerhalb der Civiliſation, und der Rechtsloſigkeit im Staate.

Das juriſtiſche Präventivmittel zur Aufhebung der Verbrechen und damit der Verwilderung innerhalb der Civiliſation beſteht in der „ſchützenden Tutelle, welche der Staat über die Kinder der Hingerichteten und zu lebenslänglichen Strafen Verurtheilten übernimmt.“ Sue will die Vertheilung der Verbrechen liberaler organiſiren. Keine Familie ſoll mehr ein erbliches Privilegium auf das Verbrechen beſitzen — die freie Concurrenz der Verbrechen ſoll über das Monopol ſiegen.

„Die Rechtsloſigkeit im Staat“ hebt Herr Sue durch die Reform des code pénal in ſeinem Abſchnitt über die „abus de confiance“, und namentlich durch die Einſetzung von beſoldeten Armen-Advokaten auf. In Piemont, Holland ꝛc., wo der Armenadvokat exiſtirt, findet Herr Sue daher die Rechtsloſigkeit im Staat aufgehoben. Die franzöſiſche Geſetzgebung fehlt nur darin, daß ſie den Armen-Advokaten nicht beſoldet, nicht ausſchließlich auf das Armenfach anweiſt, und die geſetzliche Grenze der Armuth zu eng iſt. Als wenn die Rechtsloſigkeit nicht eben erſt recht im Proceß ſelbſt begönne, und als wenn man in Frankreich nicht längſt wüßte, daß das Recht nichts gibt, ſondern nur das Vorhandene ſanktionirt. Die ſchon trivial gewordene Unterſcheidung von droit und fait ſcheint dem kritiſchen Romanſchreiber ein mystère de Paris geblieben zu ſein.

Nimmt man zu der kritiſchen Enthüllung der rechtlichen Geheimniſſe noch die großen Reformen hinzu, die Eugen Sue mit den Huissiers anſtellen will, ſo wird man das

Pariſer Journal „Satan“ begreifen. Es läßt ein Stadtviertel an jenen „grand reformateur à tant la ligne“ ſchreiben, ſeinen Straßen fehle noch die Gasbeleuchtung. Herr Sue antwortet, daß er dieſem Uebel im 6ten Band ſeines „Juif errant“ abhelfen werde. Ein anderes Stadtviertel klagt über den mangelhaften Präliminarunterricht. Er verſpricht die Reform des Präliminarunterrichts für dieſes Stadtviertel im 10ten Bande ſeines „Juif errant“ zu bewerkſtelligen.

3) Das enthüllte Geheimniß des „Standpunktes“

„Nicht auf ſeinem erhabenen (!) Standpunkt bleibt Rudolph ſtehen . . . er ſcheut die Mühe nicht, die Standpunkte rechts und links, den oben, den in der Tiefe aus freier Wahl einzunehmen“. Szeliga.

Ein Hauptgeheimniß der kritiſchen Kritik iſt der „Standpunkt“ und die Beurtheilung vom Standpunkte des Standpunktes. Jeder Menſch, wie jedes geiſtige Produkt verwandelt ſich ihr in einen Standpunkt.

Es iſt nichts leichter, als hinter das Geheimniß des Standpunktes zu kommen, wenn man das allgemeine Geheimniß der kritiſchen Kritik, alten, ſpekulativen Kohl neu aufzuwärmen, durchſchaut hat.

Zunächſt ſpreche ſich die Kritik ſelbſt durch den Mund des Patriarchen, des Herrn Bruno Bauer, über ihre Theorie des „Standpunktes“ aus.

„Die Wiſſenſchaft . . . hat es nie mit dieſem einzelnen Individuum oder dieſem beſtimmten Standpunkt zu thun . . . Sie wird es allerdings nicht daran fehlen laſſen, und die Schranken eines Standpunktes, wenn es ſich der Mühe verlohnt und dieſe Schranke wirklich

allgemeine menſchliche Bedeutung hat, *aufheben*; aber ſie faßt dieſelbe als *reine Kategorie* und *Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins*, und ſpricht demnach nur für diejenigen, welche die Kühnheit haben, ſich in die *Allgemeinheit des Selbſtbewußtſein's* zu erheben, d. h. in jener Schranke nicht mit aller Gewalt ſtehen bleiben wollen." (Anecdota T. II. p. 27.)

Das *Geheimniß* dieſer Bauer'ſchen Kühnheit iſt die *Hegel'ſche Phänomenologie*. Weil Hegel hier das *Selbſtbewußtſein* an die Stelle des *Menſchen* ſetzt, ſo erſcheint die *verſchiedenartigſte* menſchliche Wirklichkeit nur als eine *beſtimmte Form*, als eine *Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins*. Eine bloße Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins iſt aber eine „*reine Kategorie*", ein bloßer „Gedanke", den ich daher auch im „reinen" Denken aufheben und durch reines Denken überwinden kann. In Hegels Phänomenologie werden die *materiellen, ſinnlichen, gegenſtändlichen* Grundlagen der verſchiedenen entfremdeten Geſtalten des menſchlichen Selbſtbewußtſeins ſtehen gelaſſen und das ganze deſtruktive Werk hatte die *konſervativſte Philoſophie* zum Reſultat, weil es die *gegenſtändliche Welt*, die ſinnlich wirkliche Welt überwunden zu haben meint, ſobald es ſie in ein „Gedankending", in eine bloße *Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins* verwandelt hat, und den *ätheriſch* gewordenen Gegner nun auch im „*Aether des reinen Gedankens*" auflöſen kann. Die Phänomenologie endet daher conſequent damit, an die Stelle aller menſchlichen Wirklichkeit das „*abſolute Wiſſen*" zu ſetzen — *Wiſſen*, weil dies die einzige Daſeinsweiſe des Selbſtbewußtſeins iſt, und weil das Selbſt-

bewußtsein für die einzige Daseinsweise des Menschen gilt; — absolutes Wissen, eben weil das Selbstbewußtsein nur sich selbst weiß, und von keiner gegenständlichen Welt mehr genirt wird. Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben. Ueberdem gilt ihm nothwendigerweise alles das als Schranke, was die Beschränktheit des allgemeinen Selbstbewußtseins verräth, alle Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Individualität der Menschen, wie ihrer Welt. Die ganze Phänomenologie will beweisen, daß das Selbstbewußtsein die einzige und alle Realität ist.

Herr Bauer hat in neuerer Zeit das absolute Wissen in Kritik umgetauft, und die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins in den profanen klingenden Standpunkt. In den Anecdotis stehen noch beide Namen zusammen, und der Standpunkt wird noch durch die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins commentirt.

Weil die „religiöse Welt als religiöse Welt" nur als die Welt des Selbstbewußtseins existirt, so kann der kritische Kritiker — Theologe ex professo — gar nicht auf den Gedanken gerathen, daß es eine Welt gibt, worin Bewußtsein und Sein unterschieden sind, eine Welt, die nach wie vor stehen bleibt, wenn ich bloß ihr

Gedankendasein, ihr Dasein als Kategorie, als Standpunkt aufhebe, d. h. wenn ich mein eignes subjektives Bewußtsein modificire, ohne die gegenständliche Wirklichkeit auf wirklich gegenständliche Weise zu verändern, d. h. ohne meine eigne gegenständliche Wirklichkeit zu verändern, meine eigne und die der andern Menschen. Die spekulative mystische Identität von Sein und Denken wiederholt sich daher in der Kritik als die gleich mystische Identität von Praxis und Theorie. Daher ihr Aerger gegen die Praxis, die noch etwas anders als Theorie, und gegen die Theorie, die noch etwas anders als die Auflösung einer bestimmten Kategorie in die „schrankenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins" sein will. Ihre eigne Theorie beschränkt sich darauf, alles Bestimmte für einen Gegensatz gegen die schrankenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, daher für nichtig zu erklären, so z. B. den Staat, das Privateigenthum u. s. w. Es muß umgekehrt gezeigt werden, wie Staat, Privateigenthum u. s. w. die Menschen in Abstraktionen verwandelt, oder Produkte des abstrakten Menschen sind, statt die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein. —

Es versteht sich endlich von selbst, daß wenn Hegels Phänomenologie ihrer spekulativen Erbsünde zum Trotz an vielen Punkten die Elemente einer wirklichen Charakteristik der menschlichen Verhältnisse gibt, Herr Bruno und Consorten dagegen nur die inhaltslose Carrikatur liefern, eine Carrikatur, die sich damit begnügt, irgend eine Bestimmtheit aus einem geistigen Produkt oder auch aus realen Verhältnissen und Bewegungen herauszunehmen, diese Bestimmtheit in eine Gedankenbestimmtheit, in eine Kategorie zu verwan-

deln, und dieſe Kategorie für den Standpunkt des Produkts, des Verhältniſſes und der Bewegung auszugeben, um nun mit altkluger Weisheit vom Standpunkt der Abſtraktion, der allgemeinen Kategorie, des allgemeinen Selbſtbewußtſeins auf dieſe Beſtimmtheit triumphirend herabſehen zu können.

Wie für Rudolph alle Menſchen auf dem Standpunkt des Guten oder Böſen ſtehen und nach dieſen beiden ſixen Vorſtellungen beurtheilt werden, ſo für Herrn Bauer und Conſorten auf dem Standpunkt der Kritik oder der Maſſe. Beide aber verwandeln die wirklichen Menſchen in abſtrakte Standpunkte.

3) Enthüllung des Geheimniſſes von der Utiliſirung der menſchlichen Triebe, oder Clemence d'Harville.

Rudolph hat bisher nur die Guten in ſeiner Weiſe zu belohnen und die Böſen in ſeiner Weiſe zu beſtrafen gewußt. Wir werden ihn nun an einem Beiſpiel die Leidenſchaften nützlich machen und dem „ſchönen Naturel der Clemence von Harville eine angemeſſene Entwicklung geben ſehen.“

„Rudolph“, ſagt Herr Szeliga, „weißt ſie auf die unterhaltende Seite der Wohlthätigkeit hin. Ein Gedanke, der von einer Menſchenkenntniß, wie ſie nur aus dem durch die Prüfung hindurch gegangenen Innern Rudolphs hervorgehen kann, zeugt.“

Die Ausdrücke, deren ſich Rudolph in der Unterhaltung mit Clemence bedient: „faire attrayant“. „utiliser le gout naturel“. „regler l'intrigue“. „utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse“. „chan-

ger en qualités généreuses des instincts impérieux, inexorables" etc. — dieſe Ausdrücke eben ſo ſehr, wie die Triebe ſelbſt, welche hier der weiblichen Natur vorzugsweiſe zugeſchrieben werden, verrathen die geheime Quelle von Rudolph's Weisheit — Fourrier. Es iſt ihm eine populäre Darſtellung der Fourrieriſtiſchen Lehre in die Hand gefallen.

Die Anwendung iſt wieder eben ſo ſehr Rudolph's kritiſches Eigenthum, wie die obige Ausführung der Theorie Bentham's.

Nicht in der Wohlthätigkeit als ſolcher ſoll die junge Markiſe eine Befriedigung ihres menſchlichen Weſens, einen menſchlichen Inhalt und Zweck der Thätigkeit und darum eine Unterhaltung finden. Die Wohlthätigkeit bietet vielmehr nur den äußern Anlaß, nur den Vorwand, nur die Materie zu einer Art von Unterhaltung, die eben ſo gut jede andre Materie zu ihrem Inhalt machen könnte. Das Elend wird mit Bewußtſein ausgebeutet, um dem Wohlthäter „das Pikante des Romans, Befriedigung der Neugierde, Abenteuer, Verkleidungen, Genuß der eignen Vortrefflichkeit, Nervenerſchütterungen und dergl." zu verſchaffen.

Rudolph hat damit unbewußt das längſtenthüllte Geheimniß ausgeſprochen, daß das menſchliche Elend ſelbſt, daß die unendliche Verworfenheit, welche das Almoſen empfangen muß, der Ariſtokratie des Geldes und der Bildung zum Spiel, zur Befriedigung ihrer Selbſtliebe, zum Kitzel ihres Uebermuths, zum Amuſement dienen muß.

Die vielen Wohlthätigkeitsvereine in Deutſchland, die vielen wohlthätigen Geſellſchaften in Frankreich, die zahlreichen wohlthätigen Don Quixoterien in England, die

Conzerte, Bälle, Schauspiele, Essen für Arme, selbst die öffentlichen Subscriptionen für Verunglückte haben keinen andern Sinn. In dieser Weise wäre also auch die Wohlthätigkeit längst als Unterhaltung organisirt.

Die plötzliche, unmotivirte Umwandlung der Markise bei dem bloßen Wort „amusant" läßt uns an der Nachhaltigkeit ihrer Kur zweifeln, oder vielmehr diese Umwandlung ist nur zum Schein plötzlich und unmotivirt, nur zum Schein durch die Schilderung der Charité als eines Amusements bewirkt. Die Markise liebt Rudolph, und Rudolph will sich mit ihr verkleiden, intriguiren, auf Wohlthätigkeitsabenteuer ausziehen. Später bei einem wohlthätigen Besuch der Markise in dem Gefängnisse St. Lazare kömmt der Fleur de Marie gegenüber ihre Eifersucht zum Vorschein und aus Wohlthätigkeit gegen ihre Eifersucht verschweigt sie dem Rudolph die Detention der Marie. Im besten Falle aber ist es dem Rudolph gelungen, eine unglückliche Frau mit unglücklichen Wesen eine alberne Komödie spielen zu lehren. Das Geheimniß der von ihm ausgeheckten Philantropie verrieth jener Dandin von Paris, der seine Dame nach dem Tanze mit folgenden Worten zum Souper aufforderte: „Ah Madame! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais . . . soyons philantropes jusqu'au bout . . . allons souper maintenant au profit des pauvres!"

6) Enthüllung des Geheimnisses der Emancipation der Weiber, oder Louise Morel.

Bei Gelegenheit der Verhaftung der Louise Morel stellt Rudolph Reflexionen an, die sich dahin resumiren:

„Der Herr verdirbt oft die Magd, sei es durch Schrecken, Ueberraschung oder durch sonstige Benutzung der Gelegenheiten, welche die Natur des Dienstverhältnisses herbeiführt. Er stürzt sie in Unglück, Schmach, Verbrechen. Das Gesetz bleibt diesem Gegenstand fremd ... Der Verbrecher, der das Mädchen zum Kindermord faktisch gezwungen hat, wird nicht gestraft."

Rudolph's Reflexionen erstrecken sich nicht einmal so weit, das Dienstverhältniß selbst seiner allerdurchlauchtigsten Kritik zu unterwerfen. Als ein kleiner Herrscher ist er ein großer Gönner von Dienstverhältnissen. Noch weniger geht Rudolph dazu fort, die allgemeine Stellung des Weibes in der heutigen Gesellschaft als unmenschlich zu begreifen. Ganz seiner bisherigen Theorie getreu, vermißt er nichts als ein Gesetz, welches den Verführer straft und die Reue und Buße mit schrecklichen Züchtigungen verbindet.

Rudolph hätte sich nur in der existirenden Gesetzgebung anderer Länder umzusehen. Die englische Gesetzgebung erfüllt alle seine Wünsche. Sie geht in ihrem Zartgefühl, das Blackstone rühmlich hervorhebt, so weit, auch dem, der ein Freudenmädchen verführt, der Felonie für schuldig zu erklären.

Herr Szeliga bläst Tusch:

„Dies! — denkt! — Rudolph! — und nun haltet diese Gedanken gegen eure Phantasien von der Emancipation des Weibes. Die That dieser Emancipation ist aus ihnen fast mit Händen zu greifen, während ihr von Hause aus viel zu praktisch seid, und daher mit euren bloßen Versuchen so vielfach verunglückt."

Jedenfalls verdankt man Herrn Szeliga die Enthüllung des Geheimnisses, daß eine That faſt mit Händen aus Gedanken gegriffen werden kann. Was ſeine drollige Vergleichung Rudolph's mit den Männern betrifft, welche die Emancipation des Weibes gelehrt haben, ſo vergleiche man Rudolph's Gedanken etwa mit folgenden Phantaſien Fourrier's:

„Ehebruch, Verführung macht den Verführern Ehre, iſt guter Ton... Aber, armes Mädchen! der Kindermord, welch ein Verbrechen! Wenn ſie auf Ehre hält, muß ſie die Spuren der Unehre auslöſchen, und wenn ſie den Vorurtheilen der Welt ihr Kind aufopfert, ſo iſt ſie noch mehr geſchändet, und verfällt den Vorurtheilen des Geſetzes..: Das iſt der fehlerhafte Kreislauf, welchen aller ziviliſirte Mechanismus beſchreibt."

„Die junge Tochter, iſt ſie nicht eine Waare zum Verkauf ausgeboten für den Erſten Beſten, der das excluſive Eigenthum dieſes Mädchens erhandeln will?.. De même qu'en grammaire deux negations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en negoce conjugale deux prostitutions valent une vertu."

„Die Veränderung einer geſchichtlichen Epoche läßt ſich immer aus dem Verhältniß des Fortſchritts der Frauen zur Freiheit beſtimmen, weil hier im Verhältniß des Weibes zum Mann, des Schwachen zum Starken, der Sieg der menſchlichen Natur über die Brutalität am Evidenteſten erſcheint. Der Grad der weiblichen Emanzipation iſt das natürliche Maaß der allgemeinen Emanzipation."

„Die Erniedrigung des weiblichen Geſchlechts iſt ein weſentlicher Charakterzug der Civiliſation wie der Bar-

barei, nur mit dem Unterschied, daß die civilisirte Ordnung jedes Laster, welches die Barbarei auf eine einfache Weise ausübt, zu einer zusammengesetzten, doppelsinnigen, zweideutigen, heuchlerischen Daseinsweise erhebt .... Keinen trifft die Strafe, das Weib in der Sclaverei zu erhalten, tiefer, als den Mar.i selbst." (Fourrier.)

Dem Gedanken Rudolphs gegenüber ist es überflüssig, auf Fourrier's meisterhafte Charakteristik der Ehe, wie auf die Schriften der materialistischen Fraktion des französischen Communismus hinzuweisen.

Der traurigste Abhub der socialistischen Literatur, wie er bei dem Romanschreiber zu finden ist, enthüllt der kritischen Kritik immer noch unbekannte „Geheimnisse."

7) Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

a) Theoretische Enthüllung der nationalökonomischen Geheimnisse.

Erste Enthüllung: Der Reichthum führt häufig zur Verschwendung, die Verschwendung zum Ruin.

Zweite Enthüllung: Die eben beschriebnen Folgen des Reichthums entspringen aus einem Mangel an Unterweisung für die reiche Jugend.

Dritte Enthüllung: Die Erbschaft und das Privateigenthum sind und müssen unverletzlich und geheiligt sein.

Vierte Enthüllung: Der Reiche schuldet moralisch den Arbeitern Rechenschaft von der Anwendung seines Vermögens. Ein großes Vermögen ist ein erbliches Depositum — ein Feudalleben — klugen, festen, geschickten,

großmüthigen Händen anvertraut, die zugleich beauftragt sind es fruchtbar zu machen und es so zu verwenden, daß alles, was das Glück hat sich in den Bereich der glänzenden und heilsamen Ausstrahlung des großen Vermögens zu befinden, befruchtet, belebt, verbessert wird.

Vierte Enthüllung: Der Staat hat der unerfahrnen reichen Jugend die Rudimente der individuellen Oekonomie zu geben. Er muß das Vermögen moralisiren.

Fünfte Enthüllung: Endlich muß der Staat auf die ungeheure Frage von der Organisation der Arbeit eingehen. Er muß das heilsame Beispiel von der Association der Kapitalien und der Arbeit geben, und zwar von einer Association, welche honnet, intelligent, billig ist, welche das Wohlsein des Arbeiters sichert, ohne dem Vermögen des Reichen zu schaden, welche zwischen diesen zwei Klassen Bande der Zuneigung, der Erkenntlichkeit etablirt, und dadurch für immer die Ruhe des Staats sichert.

Da der Staat einstweilen noch nicht auf diese Theorie eingeht, so giebt Rudolph selbst einige praktische Exempel. Sie werden das Geheimniß enthüllen, daß Herrn Sue, Herrn Rudolph und der kritischen Kritik die allerbekanntesten ökonomischen Verhältnisse „Mysterien" geblieben sind.

b) „Die Armenbank"

Rudolph errichtet eine Armenbank. Die Statuten dieser kritischen Armenbank sind folgende:

Sie soll honnete Arbeiter, welche Familien haben, während der arbeitslosen Zeit unterstützen. Sie soll die Almosen und die Pfandhäuser ersetzen. Sie verfügt über eine

jährliche Revenu von 12,000 Francs und vertheilt Hulfsanleihen von 20 bis 40 Francs ohne Interessen. Sie erstreckt ihre Wirksamkeit zunächst auf das siebte Arrondissement von Paris, wo die meisten Arbeiter wohnen. Die Arbeiter oder Arbeiterinnen, welche auf Unterstützung Anspruch machen, müssen Träger eines Certifikats sein, welches von ihrem letzten Patron ausgestellt ist, ihr gutes Betragen verbürgt, und die Ursache wie das Datum der Unterbrechung ihrer Arbeit angibt. Diese Anleihen sind monatlich zurückzuzahlen, zum 6ten oder zum 12ten Theil je nach der Wahl des Leihers, von dem Tag an, wo er wieder Beschäftigung gefunden hat. Als Garantie der Anleihe gilt die Verpflichtung auf Ehrenwort. Zwei andre Arbeiter müssen überdem Bürgschaft leisten für die parole jurée des Leihers. Da der kritische Zweck der Armenbank darin besteht, einen der schwersten Unfälle des Arbeiterlebens, die Unterbrechung der Arbeit zu heilen, so würden die Hülfsleistungen durchaus nur den arbeitslosen Handwerkern zukommen. Herr Germain, der dies Institut verwaltet, bezieht ein jährliches Gehalt von 10,000 Francs.

Werfen wir nun einen massenhaften Blick auf die Praxis der kritischen Nationalökonomie. Die jährliche Revenu beträgt 12,000 Francs. Die Unterstützungen belaufen sich für jede Person auf 20 bis 40, also im Durchschnitt auf 30 Francs. Die Anzahl der offiziell als „elend" anerkannten Arbeiter des siebenten Arrondissements beläuft sich wenigstens auf 4000. Es können also jährlich 400, d. h. der 10te Theil der allerhülfebedürftigsten Arbeiter des 7ten Arrondissement unterstützt werden. In Paris ist es wenig, wenn wir die Durchschnittszahl der arbeitslosen Zeit auf 4 Monate

(viel zu gering tarirt) also auf 16 Wochen reduciren. 30 Francs, auf 16 Wochen vertheilt, sind auf die Woche etwas weniger als 37 Sous und 3 Centims, macht auf den Tag noch nicht 27 Cts. Die tägliche Ausgabe für einen einzelnen Gefangnen beträgt in Frankreich durchschnittlich etwas mehr als 47 Cts. wovon die Speisung allein etwas über 30 Cts. wegnimmt. Der Arbeiter, den Herr Rudolph unterstützt, besitzt aber Familie. Schätzen wir die Familie im Durchschnitt außer Mann und Frau auf nur 2 Kinder, so bleiben 27 Cts. unter 4 Personen zu vertheilen. Hiervon geht die Wohnung — das Minimum auf den Tag 15 Cts. — ab, bleiben 12 Cts. Das Brod, welches ein einzelner Gefangener im Durchschnitt verzehrt, kostet ungefähr 14 Cts. Der Arbeiter sammt Familie wird also, abgesehn von allen andern Bedürfnissen, mit der Unterstützung der kritischen Armenbank noch nicht den 4ten Theil des nöthigen Brods kaufen können und einem gewissen Hungertod anheimfallen, wenn e. nicht zu den Mitteln, denen diese Arbeit vorbeugen will, zu dem Pfandhaus, dem Bettel, dem Diebstahl und der Prostitution seine Zuflucht nimmt.

Um so glänzender bedenkt der Mann der rücksichtslosen Kritik dagegen den Verwalter der Armenbank. Die verwaltete Revenu beträgt 12000, der Gehalt des Verwalters 10000 Frcs. Die Verwaltung kostet also 45%, beinahe das dreifache der massenhaften Armenverwaltung in Paris, welche ungefähr 17% kostet.

Nehmen wir aber einen Augenblick an, die Unterstützung, welche die Armenbank gewährt, sei eine wirkliche und nicht blos illusorische Unterstützung, so beruht die Einrichtung des enthüllten Geheimnisses aller Geheimnisse auf dem Wahn,

daß es nur einer andern Distribution des Salairs bedürfe, damit der Arbeiter das ganze Jahr hindurch leben könne.

Im prosaischen Sinne zu sprechen, beträgt das Einkommen von 7,500,000 französischen Arbeitern auf den Kopf nur 91 Frcs., das Einkommen von andern 7,500,000 französischen Arbeitern auf den Kopf nur 120 Frs. also schon von 15,000,000 Arbeitern weniger, als absolut zum Leben nöthig ist.

Der Gedanke der kritischen Armenbank reducirt sich darauf — wenn er anders vernünftig gefaßt wird — daß dem Arbeiter während der Zeit, wo er Beschäftigung hat, soviel vom Salair abgezogen wird, als er braucht um in der arbeitslosen Zeit zu leben. Ob ich ihm eine bestimmte Summa Geldes in der arbeitslosen Zeit vorstrecke, und er mir diese Summe in der Arbeitszeit zurückgibt, oder ob er mir in der Arbeitszeit eine bestimmte Summe abgibt und ich sie ihm in der arbeitslosen Zeit zurückgebe, ist Ein und dasselbe. Er gibt mir immer das in seiner Arbeitszeit, was er von mir in seiner arbeitslosen Zeit erhält.

Die „reine" Armenbank unterschieds sich also von den massenhaften Sparkassen nur durch zwei sehr originelle, sehr kritische Eigenschaften, einmal daß die Bank ihr Geld à fonds perdu ausleiht, in der thörigten Voraussetzung, daß der Arbeiter zurückzahlen könne, wenn er wolle, und daß er immer zurückzahlen wolle, wenn er könne; — dann aber dadurch, daß die Bank keine Zinsen für die vom Arbeiter hinterlegten Summen zahlt. Weil die hinterlegte Summe in der Form des Vorschusses erscheint, thut die Bank schon ein Großes, wenn sie selbst keine Zinsen vom Arbeiter nimmt.

Die kritische Armenbank unterscheidet sich also dadurch von den massenhaften Sparkassen, daß der Arbeiter seine Zinsen und die Bank ihr Capital verliert.

c) Musterwirthschaft zu Bouqueval.

Rudolph stiftet eine Musterwirthschaft zu Bouqueval. Der Ort ist um so glücklicher gewählt, als er noch feudaler Erinnerungen sich erfreut — nämlich eines château seugneurial.

Jeder der sechs männlichen Arbeiter, welche diese Pächterei beschäftigt, erhält 150 écus oder 450 Fr., jede der weiblichen Arbeiterinnen 60 écus oder 180 Fr. jährlichen Arbeitslohn. Sie haben außerdem freies Essen und freie Wohnung. Das gewöhnliche alltägliche Essen der Leute von Bouqueval besteht aus einer „formidablen" Platte Schinken, aus einer nicht minder furchtbaren Platte Hammelfleisch und endlich aus einem nicht minder massenhaften Stück Kalbfleisch, wozu als Nebengerichte zwei Wintersalate, zwei große Käse, Erdäpfel, Zider ꝛc. hinzukommt. Jeder der sechs männlichen Arbeiter arbeitet zweimal mehr als der gewöhnliche französische Ackerbautaglöhner.

Da die ganze Summe des jährlich von Frankreich producirten Einkommens bei gleicher Theilung im Durchschnitt nur 93 Fr. betrüge, da die unmittelbar mit Landbau beschäftigte Einwohnerzahl Frankreich's $^2/_3$ der Gesammtbevölkerung beträgt, so kann man schließen, welche Revolution nicht nur in der Vertheilung, sondern auch in der Produktion des Nationalreichthums, die allgemeine Nachahmung der Musterwirthschaft des deutschen Kalifen hervorbringen würde.

Demnach hat Rudolph diese ungeheure Vergrößerung der Produktion nur dadurch erreicht, daß er jeden Arbeiter zweimal so viel wie bisher arbeiten, und sechsmal so viel verzehren läßt.

Da der französische Bauer sehr fleißig ist, so müssen Arbeiter, die zweimal so viel arbeiten, übermenschliche Arbeiten sein, worauf auch die „formidablen" Fleisch-Schüsseln hindeuten sollen. Wir können also annehmen, daß jeder dieser sechs Arbeiter täglich wenigstens 1 Pfund Fleisch verzehrt.

Wenn alles in Frankreich producirte Fleisch gleich vertheilt würde, so käme auf den Kopf täglich noch nicht ½ Pfund Fleisch. Man sieht also, welche Revolution auch in dieser Hinsicht das Beispiel Rudolph's hervorrufen würde. Die Landbaubevölkerung würde allein mehr Fleisch verzehren, als in Frankreich producirt wird, so daß Frankreich durch diese kritische Reform aller Viehzucht überhoben würde. —

Der 5te Theil des Bruttoertrags, welchen Rudolph, nach dem Berichte des Verwalters von Bouqueval, des Vaters Chatelain, außer dem hohen Salair und der luxuriösen Beköstigung den Arbeitern zukommen läßt, ist nichts anderes, als seine Grundrente. Man nimmt nämlich nach einer Durchschnittsberechnung an, daß im Allgemeinen, nach Abzug aller Produktionskosten und des Gewinns für das Betriebskapitel, ein Fünftheil des Bruttoertrags für den französischen Grundeigenthümer übrig bleibt, oder daß seine Rentenquote sich auf den 5ten Theil des Bruttoertrags beläuft. Obgleich nun Rudolph den Gewinn seines Betriebskapitals unstreitig unverhältnißmäßig verringert, in-

dem er die Ausgabe für die Arbeiter unverhältnißmäßig steigert, — nach Chaptal (de l'industrie française I. 239) ist der Durchschnittspreis der jährlichen Einnahmen der französischen Lohnbauern 120 Fr. — obgleich er seine ganze Grundrente den Arbeitern schenkt, berichtet dennoch Vater Chatelain, daß Monseigneur bei dieser Methode sein Einkommen steigere, und dergestalt die andern unkritischen Grundeigenthümer zu einer ähnlichen Wirthschaft anfeure. —

Die Musterwirthschaft von Bouqueval ist ein bloßer phantastischer Schein; ihr verborgener Fonds ist nicht der natürliche Grund und Boden von Bouqueval, sondern der mährchenhafte Fortunatussäckel Rudolphs! —

Die kritische Kritik lärmt: „Man sieht es dem ganzen Plan auf den ersten Blick an, daß er kein Utopien ist.“ Nur die kritische Kritik kann es einem Fortunatussäckel auf den ersten Blick ansehen, daß er kein Utopien ist. Der kritische erste Blick ist — der „böse Blick!“

8) Rudolph, „das enthüllte Geheimniß aller Geheimnisse.“

Das Wundermittel womit Rudolph alle seine Erlösungen und Wunderkuren bewirkt, sind nicht seine schönen Worte, sondern sein baares Geld. So sind die Moralisten, sagt Fourrier. Man muß ein Millionär sein um es ihren Helden nachmachen zu können.

Die Moral ist die „Impuissance, mise en action.“ So oft sie ein Laster bekämpft, unterliegt sie. Und Rudolph erhebt sich nicht mal auf den Standpunkt der selbstständigen Moral, welche wenigstens auf dem Bewußtsein der Menschenwürde beruht. Seine Moral beruht dagegen auf dem Bewußtsein der menschlichen Schwäche. Er ist die,

theologiſche Moral. Wir haben die Heldenthaten, die er mit ſeinen fixen, chriſtlichen Ideen, an denen er die Welt mißt, mit der Charité, dem Devouement, der Abnégation, dem Repentir, den Bons und den Méchants, der Recompense und der Punition, den Châtiments terribles, dem Isolement, dem Salut de l'âme etc. vollbringt, bis ins Détail verfolgt und als Eulenſpiegeleien nachgewieſen. Wir haben es hier nur noch mit dem perſönlichen Charakter Rudolphs, dem „enthüllten Geheimniß aller Geheimniſſe" oder dem enthüllten Geheimniß der „reinen Kritik" zu thun.

Der Gegenſatz des „Guten" und des „Böſen" tritt dem kritiſchen Herkules ſchon als Jüngling in zwei Perſonifikationen gegenüber; Murph und Polidori ſind Beide Lehrer Rudolphs. Der Erſte erzieht ihn zum Guten und iſt „der Gute". Der Zweite erzieht ihn zum Böſen und iſt „der Böſe". Damit dieſe Auffaſſung durchaus nichts an Trivialität ähnlichen Auffaſſungen in andern moraliſchen Romanen nachgebe, darf „der Gute", Murph, nicht „savant", nicht „beſonders geiſtig bevorzugt" ſein. Dagegen iſt er ehrlich, einfach, einſylbig, weiß mit den Sylben: Schändlich, Niederträchtig gegen das Böſe ſich groß und hat einen horreur vor dem Niedrigen. Er ſetzt, um mit Hegel zu reden, ehrlicher Weiſe die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in eine Eine Note.

Polidori dagegen iſt ein Wunder an Klugheit, Kenntniſſen und Bildung, dabei von der „gefährlichſten Immoralität", und namentlich beſitzt er, was Eugen Sue als ein Glied der jungen frommen Bourgeoisie Frankreichs nicht vergeſſen durfte: „le plus effrayant scepticisme".

Eugen Sue's und seines Helden Geistesenergie und Bildung mag man aus dem panischen Schrecken vor dem Skepticismus beurtheilen.

„Murph", sagt Herr Szeliga, „ist zugleich die verewigte Schuld des dreizehnten Januar, und die ewige Tilgung dieser Schuld, durch unvergleichliche Liebe und Aufopferung für die Person Rudolphs".

Wie Rudolph der deus ex machina und der Mittler der Welt, so ist Murph wieder der persönliche deus ex machina und der Mittler Rudolphs.

„Rudolph und das Heil der Menschheit, Rudolph und die Verwirklichung der Wesensvollkommenheiten des Menschen, ist für Murph eine untrennbare Einheit, eine Einheit, der er sich nicht mit der dummen hündischen Ergebenheit des Sklaven hingibt, sondern wissend und selbständig."

Murph ist also ein aufgeklärter, wissender und selbständiger Sklave. Er personifizirt, wie jeder Fürstendiener, seinen Herrn mit dem Heil der Menschheit. Graun schmeichelt dem Murph mit der Anrede „intrepide garde du corps". Rudolph selbst nennt ihn den modèle d'un valet, und er ist wirklich ein musterhafter Bedienter. Er war sehr pünktlich darin, wie Eugen Sue berichtet, den Rudolph im tête à tête mit Monseigneur anzureden. Bei Andern nennt er ihn des Inkognito wegen mit den Lippen Monsieur, aber mit dem Herzen Monseigneur.

„Murph hebt mit den Schleier von den Geheimnissen, aber nur um Rudolphs Willen. Er hilft an der Arbeit, die Macht der Geheimnisse zu zerstören."

Die Dichtigkeit des Schleiers, der dem Murph die einfachsten Weltzustände verhüllt, mag man aus seiner Unter-

haltung mit dem Gesandten Graun beurtheilen. Aus der gesetzlichen Befugniß der Selbstvertheidigung im Nothfall schließt er darauf, daß Rudolph den gefesselten und „wehrlosen" maitre d'école als Fehmrichter habe blenden dürfen. Seine Schilderei, wie Rudolph vor den Assisen seine „edeln" Handlungen erzählen, schönrednerische Phrasen auskramen und sein großes Herz strömen lassen werde, ist eines Gymnasiasten würdig, der so eben Schiller's „Räuber" gelesen hat. Das einzige Geheimniß, welches Murph der Welt zu lösen gibt, ist die Frage, ob er mit Kohlenstaub oder mit schwarzer Farbe sein Gesicht eingerußt hat, als er den Charbonnier spielte.

„Die Engel werden ausgehen und die Bösen von den Gerechten scheiden." (Matth. 13, 49). „Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses thun; Preis aber und Ehre und Frieden all denen, die Gutes thun." (Paul. Röm. 8, 7.)

Rudolph macht sich selbst zu einem solchen Engel. Er zieht in die Welt aus, die Bösen von den Gerechten zu scheiden, die Bösen zu bestrafen, die Guten zu belohnen. Die Vorstellung des Bösen und Guten hat sich seinem schwachen Gehirn so sehr eingeprägt, daß er an den leibhaften Satan glaubt, und den Teufel lebendig einfangen will, wie weiland Prof. Sack zu Bonn. Andrerseits versucht er dagegen, den Gegensatz des Teufels, Gott, im Kleinen zu kopiren. Er liebt es: „de jouer un peu le rôle de la providence". Wie in der Wirklichkeit alle Unterschiede immer mehr in den Unterschied von Arm und Reich zusammenschmelzen, so lösen sich in der Idee alle aristokratischen Unterschiede in den Gegensatz des Guten und des

Bösen auf. Diese Unterscheidung ist die letzte Form, welche der Aristokrat seinen Vorurtheilen ertheilt. Rudolph selbst gilt sich als ein Guter, und die Bösen sind dazu da, ihm den Selbstgenuß seiner eignen Vortrefflichkeit zu gewähren. Betrachten wir „den Guten“ etwas näher.

Herr Rudolph übt eine Wohlthätigkeit und eine Verschwendung aus, wie etwa der Kalife von Bagdad in Tausend und eine Nacht. Er kann diese Lebensweise unmöglich führen, ohne sein kleines deutsches Ländchen wie ein Vampyr bis auf den letzten Tropfen auszusaugen. Nach Herrn Sue's eignem Bericht würde er unter die mediatisirten deutschen Fürsten gehören, hätte ihn nicht die Protektion eines französischen Marquis vor der unfreiwilligen Abdankung gerettet. Die Größe seines Landes ist nach dieser Angabe zu tariren. Wie kritisch Rudolph seine eignen Verhältnisse beurtheilt, mag man ferner daraus ersehen, daß er, der kleine deutsche Serenissimus, in Paris ein halbes Incognito bewahren zu müssen glaubt, um kein Aufsehen zu erregen. Er führt eigends einen Kanzler aus dem kritischen Grunde mit sich, damit er ihm: „le côté théatrale et puerile du pouvoir souverain“ darstelle; als habe ein kleiner Serenissimus außer sich und seinem Spiegel noch einen dritten Repräsentanten der theatralischen und kindischen Seite der souveränen Macht nöthig. Rudolph hat seine Leute in dieselbe kritische Selbstverkennung zu versetzen gewußt. So merken der Bediente Murph und der Gesandte Graun nicht, wie der Pariser homme d'affaires, Monsieur Badinot sie persiflirt, wenn er sich den Anschein gibt, als halte er ihre Privataufträge für Staatsangelegenheiten, wenn er sarkastisch plaudert über die „rapports occultes, qui

peuvent exister entre les intérets les plus divers et les destinés des empires". Ja, berichtet der Gesandte Rudolphs, er hat die Unverschämtheit mir manchmal zu sagen: „wie viel dem Volk unbekannte Complikationen in der Regierung eines Staates! Wer würde sagen, daß die Noten, die ich Ihnen, Herr Baron, mittheile, Zweifels ohne ihren Theil von Einfluß auf den Gang der Europäischen Angelegenheiten haben?" Der Gesandte und Murph finden nicht darin die Unverschämtheit, daß man ihnen einen Einfluß auf die Europäischen Angelegenheiten zumuthet, sondern daß Badinot seinen niedrigen Beruf dergestalt idealisirt.

Rufen wir uns zunächst eine Scene aus Rudolph's häuslichem Leben in's Gedächtniß. Rudolph erzählt dem Murph: „er sei in den Augenblicken seines Stolzes und seiner Glückseligkeit". Gleich darauf geräth er außer sich, weil Murph ihm auf eine Frage nicht antworten will. „Je vous ordonne de parler." Murph will sich nicht befehlen lassen. Rudolph sagt ihm: „je n'aime pas les réticences." Er vergißt sich bis zu der Gemeinheit, dem Murph anzudeuten daß er ihm alle seine Dienste bezahle. Der Knabe ist nicht eher zu beruhigen, bis Murph ihn an den 13ten Januar erinnert. Nachträglich macht sich die Knechtsnatur Murph's, die sich einen Augenblik vergessen hatte, geltend. Er reißt sich die „Haare" aus, die er glücklicherweise nicht besitzt, er verzweifelt darüber, den hohen Herrn, der ihn „das Muster von einem Bedienten", der ihn „seinen guten, seinen alten, seinen getreuen Murph" nennt, etwas rauh angelassen zu haben.

Nach diesen Proben des Schlechten in ihm wiederholt Rudolph seine süßen Ideen über das „Gute" und das „Schlechte"

und berichtet über die Fortschritte, die er im Guten macht. Er nennt Almosen und Mitleid die keuschen und frommen Trösterinnen seiner verwundeten Seele. Sie an verworfene, unwürdige Wesen prostituiren, das wäre entsetzlich, unfromm, ein Sakrilegium. Versteht sich, Mitleid und Almosen sind Trösterinnen seiner Seele. Sie entweihen wäre daher ein Sakrilegium. Es wäre „Zweifel einflößen an Gott, und der welcher gibt, muß an ihn glauben machen." Einem Verworfenen ein Almosen geben — der Gedanke ist nicht auszudenken!

Jede seiner Seelenbewegungen ist für Rudolph von unendlicher Wichtigkeit. Er tarirt und beobachtet sie daher beständig. So tröstet sich der Thor hier gegen Murph, daß Fleur de Marie ihn gerührt habe. „Ich war bewegt bis zu Thränen, und man klagt mich an, blasirt, hart, unbeugsam zu sein!" Nachdem er derzestalt seine eigne Güte bewiesen hat, exaltirt er sich über das „Schlechte," über die Schlechtigkeit der unbekannten Mutter der Marie, und mit aller möglichen Feierlichkeit wendet er sich zu Murph: „Tu le sais — certaines vengeances me sont bien chères, certaines souffrances bien précieuses." Dabei schneidet er so diabolische Fragen, daß der getreuliche Bediente erschrocken ausruft: „hélas, Monseigneur!" Dieser große Herr ähnelt den Gliedern des jungen Englands, die auch die Welt reformiren wollen, edle Handlungen begehen und ähnlichen hysterischen Zufällen unterworfen sind.

Den Aufschluß zu den Abenteuern und Situationen, denen sich Rudolph aussetzt, finden wir zunächst in seinem abenteuerlichen Naturel. Er liebt „das Pikante des Romans, Zerstreuung, Abenteuer, Verkleidung", seine „Neu-

gierde" iſt „unerſättlich", er empfindet das „Bedürfniß lebhafter, ſtechender Gemüthsaufregung", er iſt „begierig nach gewaltſamen Nervenerſchütterungen."

Dieſes ſein Naturel wird unterſtützt durch die Sucht, die Vorſehung zu ſpielen und die Welt nach ſeinen fixen Einbildungen einzurichten.

Sein Verhältniß zu dritten Perſonen iſt entweder durch eine abſtrakte fixe Idee vermittelt, oder durch ganz perſönliche, zufällige Motive.

So befreit er den Negerarzt David und ſeine Geliebte nicht aus der unmittelbar menſchlichen Theilnahme, welche dieſe Perſonen einflößen, nicht um ſie ſelbſt zu befreien, ſondern um dem Sklaveneigenthümer Willis gegenüber die Vorſehung zu ſpielen und ſeinen Unglauben an Gott zu züchtigen. So erſcheint ihm der maitre d'école als ein gefundnes Freſſen, um ſeine längſt ausgeheckte Strafttheorie anzuwenden. Die Unterhaltung Murphs mit dem Geſandten Graun läßt uns von der andern Seite tiefe Blicke in die rein perſönlichen Motive thun, welche Rudolphs edle Handlungen beſtimmen.

Das Intereſſe des Monseigneur an Fleur de Marie rührt, wie Murph ſagt, „à part" das Mitleid welches die Arme einflößt, daher, weil die Tochter, deren Verluſt er ſo bitter empfindet, gegenwärtig daſſelbe Alter haben würde. Der Antheil Rudolphs an der Marquiſe von Harville hat, „à part" ſeine menſchenfreundlichen Marotten, den perſönlichen Grund, daß ohne den alten Marquis von Harville und deſſen Freundſchaft mit dem Kaiſer Alexander, Rudolphs Vater aus der Reihe der deutſchen Souveräne eliminirt worden wäre.

Seine Wohlthätigkeit gegen Madame George und sein Interesse für Germain, ihren Sohn, hat denselben Grund. Madame George gehört der Familie Harville an. „C'est non moins à ses malheurs et à ses vertus qu'à cette parentée que la pauvre Madame George a dû les incessantes bontés de son Altesse." Der Apologet Murph versucht die Doppelsinnigkeit von Rudolph's Motiven durch Wendungen wie: „surtout, àpart, non moins que" zu vertuschen.

Rudolph's ganzer Charakter faßt sich endlich zusammen in der „reinen" Heuchelei, womit er die Ausbrüche seiner schlechten Leidenschaften als Ausbrüche gegen die Leidenschaften der Schlechten vor sich selbst und Andern darzustellen weiß, in ähnlicher Weise, wie die kritische Kritik ihre eignen Dummheiten als Dummheiten der Masse, ihre gehässigen Rankünen gegen die Entwickelung der Welt außer ihr, als Rankünen der Welt außer ihr gegen die Entwickelung, endlich ihren Egoismus der allen Geist in sich verschluckt zu haben meint, als egoistischen Widerspruch der Masse gegen den Geist darstellt.

Wir werden die „reine" Heuchelei Rudolph's in seinem Verhalten zum Maitre d'école, zur Gräfin Sarah Mac Gregor und zum Notar Jacques Ferrand beweisen.

Rudolph hat den Maitre d'école zu einem Einbruch in seine Wohnung überredet, um ihn in die Falle zu locken und seiner habhaft zu werden. Er hat hierbei ein rein persönliches, kein allgemein menschliches Interesse. Der Maitre d'école ist nämlich im Besitz des Portefeuille's der Gräfin Mac Gregor, und Rudolph hat ein großes

Intereſſe, ſich dieſes Portefeuille's zu bemächtigen. Bei Gelegenheit des tête à tête mit dem Maitre d'école heißt es ausdrücklich:

„Rodolphe se trouvait dans une anxiété cruelle; s'il laissait échapper cette occasion de s'emparer du maitre d'école, il ne la retrouverait sans doute jamais; ce brigand emporterait les secrets que Rodolphe avait tant d'intérêt à savoir." Rudolph bemächtigt ſich alſo im maitre d'école des Portefeuille's der Gräfin Mac Gregor; er bemächtigt ſich des maitre d'école aus perſönlichem Intereſſe; er blendet ihn aus perſönlicher Leidenſchaft.

Als Chourineur dem Rudolph den Kampf des maitre d'école mit Murph erzählt und ſein Sträuben damit motivirt, daß er wußte was ihm bevorſtehe, antwortet Rudolph: „er wußte es nicht", und er ſagt dies „d'un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce, dont nous avons parlé." Der Gedanke der Rache fährt ihm durch den Kopf, er antizipirt den wilden Genuß, den ihm die barbariſche Beſtrafung des maitre d'école bereiten wird.

So ruft auch Rudolph beim Eintreten des Negerarztes David, den er zum Werkzeug ſeiner Rache beſtimmt hat: „Vengeance! ... Vengeance! s'écria Rodolphe avec une fureur froide et concentrée."

Eine kalte und konzentrirte Wuth arbeitete in ihm. Dann murmelt er ſeinen Plan dem Arzt leiſe in's Ohr und als dieſer zurückbebt, weiß er ſogleich der perſönlichen Rache ein „reines" theoretiſches Motiv unterzuſchieben. Es handle ſich, ſagt er, nur um die „Anwendung einer

Idee", die ihm schon oft durch sein erhabenes Gehirn gefahren sei, und er vergißt nicht, salbungsvoll hinzu zu setzen: „Er wird noch den unbegrenzten Horizont der Reue vor sich haben." Er ahmt die spanische Inquisition nach, welche, nach der Verweisung der zum Feuer Verurtheilten an die weltliche Justiz, eine heuchlerische Bitte um Barmherzigkeit für den reuigen Sünder hinzufügte.

Es versteht sich, daß der gnädige Herr, als das Verhör und die Execution des maitre d'école vor sich gehen sollen, in einem höchst comfortablen Cabinet, in einem langen höchst schwarzen Schlafrock und in einer höchst interessanten Blässe dasitzt, und um den Gerichtshof getreu zu kopiren, einen langen Tisch mit Ueberführungsstücken vor sich stehen hat. Er muß nun auch den Ausdruck der Wildheit und Rache, womit er dem Chourineur und dem Arzt den Plan der Blendung mittheilte, verlieren und in der hochkomischen feierlichen Haltung eines Weltrichters aus eigner Erfindung, „ruhig, traurig, gefaßt" sich präsentiren.

Um gar keinen Zweifel über das „reine" Motiv der Blendung übrig zu lassen, gesteht der alberne Murph dem Gesandten Graun: „Die grausame Bestrafung des maitre d'école bezweckte vorzugsweise mich an dem Meuchelmörder zu rächen."

In einem tête à tête mit Murph äußert sich Rudolph dahin: „ma haine des méchants . . . est devenue plus vivace, mon aversion pour Sarah augmente en raison sans doute du chagrin que me cause la mort de ma fille."

Rudolph unterrichtet uns von der größern Lebhaftigkeit, welche sein Haß gegen die Bösen gewonnen hat. Versteht

ſich, ſein Haß iſt ein kritiſcher, reiner, moraliſcher Haß, der Haß gegen die Böſen, weil ſie böſe ſind. Er betrachtet dieſen Haß daher als einen Fortſchritt, den er ſelbſt im Guten macht.

Zugleich aber verräth er, daß dieſes Wachsthum des moraliſchen Haſſes nichts anders iſt als eine heuchleriſche Sanktion, womit er die Zunahme ſeiner perſönlichen Abneigung gegen Sarah beſchönigt. Die unbeſtimmte moraliſche Einbildung — die Zunahme des Haſſes gegen die Böſen iſt nur die Schale der beſtimmten unmoraliſchen Thatſache, der Zunahme der Abneigung gegen Sarah. Dieſe Abneigung hat einen ſehr natürlichen, ſehr individuellen Grund, ſeinen perſönlichen Kummer. Dieſer Kummer iſt das Maaß ſeiner Abneigung. Sans doute!

Eine noch widerlichere Heuchelei zeigt ſich in Rudolph's Zuſammenkunft mit der ſterbenden Gräfin Mac Gregor.

Nach der Enthüllung des Geheimniſſes, daß Fleur de Marie die Tochter Rudolphs und der Gräfin iſt, nähert ſich ihr Rudolph, „l'air menaçant, impitoyable.“ Sie bittet ihn um Gnade. „Pas de grâce, antwortet er, malédiction sur vous . . . vous . . . mon mauvais génie et celui de ma race.“ Alſo die „Race“ will er rächen. Er berichtet der Gräfin nun weiter, wie er zur Buße für den Mordanfall auf ſeinen Vater, den Weltgang, worin er die Guten belohnt und die Böſen beſtraft, ſich auferlegt habe. Rudolph peinigt die Gräfin, er überläßt ſich ſeiner Gereiztheit, er vollziebt aber in ſeinen eigenen Augen nur die Aufgabe, die er ſich nach dem 13ten Januar geſtellt hat, de poursuivre le mal.“

Als er fortgeht, ruft Sarah: „Pitié! je meurs . . . Mourrez donc, maudite, dit Rodolphe effrayant de fureur."

In den letzten Worten „effrayant de fureur" ſind die reinen, kritiſchen und moraliſchen Motive ſeiner Handlungsweiſe verrathen. Eben dieſe Wuth hat ihn das Schwert gegen ſeinen, wie Herr Szeliga ihn nennt Hochſeligen Vater zücken laſſen. Statt dieſes Böſe in ſich ſelbſt zu bekämpfen, bekämpft er es als reiner Kritiker an Andern.

Schließlich hebt Rudolph ſelbſt ſeine katholiſche Strafttheorie auf. Er wollte die Todesſtrafe abſchaffen, die Strafe in Buße verwandeln, aber nur, ſo lange der Mörder fremde Leute ermordet und die Glieder der Rudolphiſchen Familie ungeſchoren läßt. Rudolph adoptirt die Todesſtrafe, ſobald der Mord einen der Seinigen trifft, er bedarf einer doppelten Geſetzgebung, eine für ſeine eigne Perſon, und eine für die profanen Perſonen.

Durch Sarah erfährt er, daß Jacques Ferrand den Tod der Fleur de Marie herbeigeführt habe. Er ſagt zu ſich ſelbſt:

„Nein! es iſt nicht genug!.. welche Gluth der Rache!.. welcher Durſt nach Blut!.. welche ruhige und reflektirte Wuth!.. So lange ich nicht wußte daß Eines der Opfer dieſes Ungeheuers mein Kind war, ſagte ich mir: der Tod dieſes Menſchen würde unfruchtbar ſein . . . das Leben ohne Geld, das Leben ohne Sättigung ſeiner frenetiſchen Sinnlichkeit wird eine lange und doppelte Tortur ſein . . . Aber es iſt **meine** Tochter!.. Ich werde dieſen Menſchen tödten!" Und er ſtürzt fort, um ihn zu tödten, findet ihn aber in einem Zuſtand, der die Mordthat überflüſſig macht.

Der „gute“ Rudolph! Mit der Fiebergluth der Rachluſt, mit dem Durſt nach Blut, mit der ruhigen und reflektirten Wuth, mit der Heuchelei, welche jede ſchlechte Regung caſuiſtiſch beſchönigt, beſitzt er gerade alle die Leidenſchaften des Böſen, um derentwillen er Andern die Augen ausſticht. Nur Glückszufälle, Geld und Rang retten den „Guten“ vor dem Bagno.

„Die Macht der Kritik“ macht zum Erſatz für ſeine ſonſtige Nichtigkeit dieſen Don Quixote zum „bon locataire“, „bon voisin“, „bon ami“, „bon père“, „bon bourgeois“, „bon citoyen“, „bon prince“, und wie dieſe Tonleiter die Herr Szeliga abſingt, weiter heißt. Das iſt mehr als alle Reſultate, welche „die Menſchheit in ihrer ganzen Geſchichte“ gewonnen hat. Das reicht hin, damit Rudolph „die Welt“ zweimal vor dem „Untergehen“ rette!

IX. Kapitel.

Das kritiſche jüngſte Gericht.

Die kritiſche Kritik hat durch Rudolph zweimal die Welt vor dem Untergehn gerettet, aber nur, um nun ſelbſt den Weltuntergang zu beſchließen.

Und ich ſah und hörete einen ſtarken Engel, Herrn Hirzel, von Zürich aus mitten durch den Himmel fliegen. Und er hatte in ſeiner Hand ein Büchlein als wie das fünfte Heft der „Allgemeinen Literaturzeitung“ aufgethan; und er ſetzte ſeinen rechten Fuß auf die Maſſe und den linken auf Charlottenburg; und er ſchrie mit großer Stimme,

wie ein Löwe brüllt, und ſeine Worte erheben ſich wie eine Taube Zirb! Zirb! in die Region des Pathos und zu den donnerähnlichen Aspecten des kritiſchen jüngſten Gerichts.

„Wenn endlich ſich Alles gegen die Kritik verbündet, und — wahrlich, wahrlich, ich ſage euch, dieſer Zeitpunkt iſt nicht mehr fern — wenn die ganze zerfallende Welt — es ward ihr gegeben zu ſtreiten mit den Heiligen — ſich zum letzten Angriff um ſie herum gruppirt, dann wird der Muth der Kritik und ihre Bedeutung die größte Anerkennung gefunden haben. Um den Ausgang kann es uns nicht bange ſein. Das Ganze wird darauf hinauslaufen, daß wir das Conto mit den einzelnen Gruppen ſchließen — und wir werden ſie von einander ſcheiden, gleich als ein Hirte die Schafe von den Böcken ſcheidet, und wir werden die Schafe zu unſerer Rechten ſtellen und die Böcke zur Linken — und ein allgemeines Armuthszeugniß der feindlichen Ritterſchaft — es ſind Geiſter der Teufel, ſie gehen aus auf den ganzen Kreis der Welt, ſie zu verſammeln in den Streit, auf jenen großen Tag Gottes, des Allmächtigen — ausſtellen, und werden ſich verwundern, die auf Erden wohnen.“

Und da der Engel ſchrie, redeten ſieben Donner ihre Stimmen:

Dies irae, dies illa
Solvet saeclum in favilla.
Iudex ergo cum sedebit,
Quidquid latet adparebit,
Nil inultum remanebit,
Quid sum miser tunc dicturus? etc.

Ihr werdet hören Kriege und Geſchrei von Kriegen. Das muß zum erſten Alles geſchehen. Denn es werden fal-

ſche Chriſtus und falſche Propheten aufſtehen, Herr Buchez und Roux von Paris, Herr Friedrich Rohmer und Theodor Rohmer von Zürich, und werden ſagen: hier iſt Chriſtus! Aber alsdann wird erſcheinen das Zeichen der Gebrüder Bauer in der Kritik, und erfüllen wird ſich das Schriftwort über das Bauernwerk:

„Quand les boeufs vont deux à deux
Le labourage en va mieux!“

Hiſtoriſche Nachrede.

Wie wir nachträglich erfahren haben, iſt nicht die Welt, ſondern die kritiſche Literaturzeitung untergegangen.

BAYERISCHE STAATS-BIBLIOTHEK MUENCHEN

Druckfehler.

Seite	1.	Zeile	16	von oben,	lies	Bodz ſtatt Boez.
„	4.	„	16	„ „	„	Manna ſtatt Nama.
„	14.	„	9	„ „	„	worin „ warum.
„	17.	„	1, 3 u. 5	von oben,	lies	Berand ſtatt Verand.
„	23.	„	9	von oben,	lies	charakteriſtiſche ſtatt charakteriſirte.
„	36.	„	16	„ „	„	Sieyes ſtatt Say.
„	46.	„	14	„ „	„	möglich „ unmöglich.
„	73.	„	10	„ unten,	„	der wirkliche ſtatt die wirkliche.
„	75.	„	8	„ oben,	„	il y a plus ſtatt il y plus.
„	80.	„	4	„ „	„	Die ſtatt Sie.
„	89.	„	12 u. 13	von oben	lies	fahig ſein können ſtatt: fähig Sinn zu erkennen.
„	94.	„	2	von oben,	lies	dem Roman ſtatt dem Namen.
„	97.	„	2	„ „	„	unter ſtatt hinter.
„	„	„	13	„ „	„	nicht um ſtatt nicht nur.
„	115.	„	7	„ unten,	„	Automaten ſtatt Autorhaten.
„	119.	„	13	„ oben,	„	verdammt „ verdaut.
„	131.	„	14	„ unten,	„	des erkluſiven Chriſtenthums ſtatt das erkluſive Chriſtenthum.
„	135.	„	12	„ „	„	Neigungen ſtatt Regierungen.
„	141.	„	6	„ „	„	verſteckten ſtatt verſtecken.
„	150.	„	6	„ oben,	„	praeſtabilirte ſtatt preſtabilirte.
„	152.	„	4	„ unten,	„	erkannt ſtatt anerkannt.
„	160.	„	4 u.	„ „	„	als ihren Gegner darſtellen ſollen — wenn es nur möglich geweſen wäre, daß ... und wenn es nur (ſtatt mir) auf der andern u. ſ. w.
„	162.	„	8	„ „	„	nur ſtatt mir.
„	166.	„	11	„ „	„	den 21. Bogen ſtatt dem 2ten Bogen.
„	183.	„	3	„ „	„	norig blieb ſtatt möglich war.
„	198.	„	4	„ oben,	„	karteſiſche „ ariſtiſche.
„	209.	„	9	„ unten,	„	wählen ſtatt wahlen.
„	219.	„	13	„ oben,	„	immanente ſtatt imminente.
„	221.	„	12	„ unten,	„	aufgefunden „ aufgekunden.
„	230.	„	15	„ oben,	„	Fleiſchhammer ſtatt Fleiſchbauer.
„	235.	„	6	„ unten,	„	verſtockte ſtatt verſteckte.
„	242.	„	8	„ „	„	docirt ſtatt donnert.
„	243.	„	12	„ oben,	„	fängt ſtatt hängt.
„	244.	„	12	„ „	„	werkthätige ſtatt wortthätige.
„	245.	„	14	„ „	„	exoteriſche ſtatt exoteriſche.
„	247.	„	1	„ „	„	geiſtige ſtatt günſtige.
„	„	„	4	„ unten,	„	Vernichtung ſtatt Verrichtung.
„	252.	„	11	„ oben,	„	concentrirt „ kommentirt.
„	254.	„	6	„ unten,	„	Maſſe ſtatt Maaße.
„	270.	„	2	„ „	„	herbe ſtatt herbe.
„	300.	„	2	„ oben.	„	Beſtehende Juſtiz ſtatt Beſtehen der Juſtiz.